

# **Los retos de la Filosofía en el siglo XXI**

**Actas del I Congreso internacional de la  
Red española de Filosofía**

Volumen XIII

© Red española de Filosofía (REF)  
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid  
<http://redfilosofia.es>  
© Publicacions de la Universitat de València (PUV)  
Arts Gràfiques 13, 46010 València  
<http://puv.uv.es>  
Primera edición: octubre 2015  
ISBN: 978-84-370-9680-3

# **Los retos de la Filosofía en el siglo XXI**

## **Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía**

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Juan Manuel ARAGÜÉS, Txetxu AUSÍN, Fernando BRONCANO, Antonio CAMPILLO, Neus CAMPILLO, Cinta CANTERLA, Cristina CORREDOR, Jesús M. DÍAZ, Catia FARIA, Anacleto FERRER, Delia MANZANERO, Félix GARCÍA MORIYÓN, María José GUERRA, Asunción HERRERA, Joan B. LLINARES, José Luis MORENO PESTAÑA, Carlos MOYA, Eze PAEZ, Jorge RIECHMANN, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Concha ROLDÁN, Antolín SÁNCHEZ CUERVO, Javier SAN MARTÍN, Marta TAFALLA, Pedro Jesús TERUEL y Luis VEGA

Volumen XIII

### **Simposio 4: Releer a Marx en tiempos de crisis**

Coordinación

Juan Manuel ARAGÜÉS ESTRAGÜÉS  
Universidad de Zaragoza

Publicacions de la Universitat de València

València, 2015



# ÍNDICE

	<b>Páginas</b>
Una potente fragua. En torno a la construcción de subjetividad antagonista <i>Juan Manuel ARAGÜÉS ESTRAGUÉS</i>	7-14
Mapas para el antagonismo: los artículos periodísticos de Marx hoy. Pedagogía, política e imaginación colectiva. <i>Mario ESPINOZA PINO</i>	15-22
Repensar tiempo y tierra en <i>El Capital</i> de Marx. Percepciones de una crisis <i>Amanda NÚÑEZ GARCÍA</i>	23-33
Sobre la probable actualidad de <i>El Capital</i> <i>José Luis RODRÍGUEZ GARCÍA</i>	35-46
El marxismo y el colapso de la modernidad. Consideraciones a partir de la lectura de <i>Karl Marx</i> y <i>la tradición del pensamiento político occidental</i> de Hannah Arendt <i>David SÁNCHEZ USANOS</i>	47-57



# Una potente fragua

## En torno a la construcción de subjetividad antagonista

Juan Manuel ARAGÜÉS ESTRAGUÉS

Universidad de Zaragoza

### Introducción

El materialismo marxiano apunta una teoría de la subjetividad en la que ésta es entendida como un constructo social. En textos tempranos, como la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de 1843, o las *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845, se hace explícita referencia al sujeto como producto de las múltiples mediaciones que lo constituyen. La tesis VI lo resume del siguiente modo: “la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales”<sup>1</sup>.

Sin embargo, esas relaciones pueden estar oscurecidas por procedimientos de ocultación ideológica, que pretendan borrar las huellas de la dominación. Marx sabía de la potencia de la ideología dominante que, con numerosos dispositivos a su servicio –medios de comunicación, educación, religión- consigue modelar la conciencia de los sujetos. Por otro lado, la atemperación del conflicto social como consecuencia de la elevación del nivel de vida, como ha ocurrido en el entorno europeo a lo largo del siglo XX, ha favorecido la disimulación de la explotación inherente a la posición de clase. La combinación de ambas circunstancias ha desembocado en lo que se denomina como subsunción real del trabajo en el capital, que implica la pérdida por parte de los sujetos de toda conciencia antagonista. Es decir que, a pesar de que el sujeto pueda estar sometido, de manera objetiva, a unas determinadas relaciones sociales de dominación y explotación, puede ser más o menos consciente de las mismas en función de la coyuntura social.

<sup>1</sup> Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en Muñoz, Jacobo, *Marx*, Península, Barcelona, 1988, p. 432.

La construcción de conciencia antagonista viene dificultada, además, por otro factor. A diferencia de lo que ocurrió en la transición del feudalismo al capitalismo, en la que el sistema feudal convivió con formas protocapitalistas, que generaron, ya dentro de la sociedad feudal, formas de conciencia burguesa, en el capitalismo no se producen experiencias sociales, prácticas, socialistas o comunistas que pudieran generar una conciencia distinta de la capitalista<sup>2</sup>. Es más, la potencia de las prácticas capitalistas es tal que la conciencia antagonista, allí donde aparece, necesita un gran empeño para desarrollar prácticas mínimamente críticas.

No cabe duda de que la producción de subjetividad es una de las cuestiones fundamentales de la lucha política. Ciertamente, determinadas coyunturas, en las que las relaciones sociales se muestra de modo más descarnado, favorecen el desarrollo de posiciones antagonistas. Sin embargo, además de a esas coyunturas, la tradición marxista ha concedido al Partido un papel destacado en los procesos de concienciación. Lukács y Lenin le conceden un papel privilegiado, frente, por ejemplo a la posición de Rosa Luxemburg. Ahora bien, en nuestra sociedades contemporáneas, con sus potentísimos procesos de constitución de subjetividad, protagonizados especialmente por los medios de comunicación de masas, se nos antoja que el instrumento partidario es absolutamente insuficiente para lo que es una tarea de primer nivel. Y ello por dos cuestiones. La primera, y más clara, porque el Partido (los partidos) apenas tienen, en la actualidad, influencia en la vida cotidiana de los sujetos. La segunda, porque la acción ideológica del Partido apela a la racionalidad subjetiva, dejando de lado otros componentes fundamentales del sujeto. Dada la precariedad del instrumento partidario para desarrollar de manera eficaz la tarea de construcción de conciencia, es preciso reflexionar sobre estrategias adecuadas a la realidad social contemporánea.

### **Sobre la construcción de subjetividad en la sociedad contemporánea**

No creo que sea exagerado argumentar que el lugar en el que las sociedades contemporáneas han librado con una mayor eficacia la batalla del control político ha sido en el campo de la subjetividad. El capitalismo ha desarrollado a lo largo del siglo XX y comienzos del XXI eficacísimas herramientas de construcción de subjetividad que han dejado obsoletos, como decíamos, los procedimientos antagonistas. Entre esas estrategias, analizaremos dos que nos parecen especialmente eficaces. En primer lugar, la seducción mediática; en segundo, las prácticas de sí.

Como decíamos, Marx define la esencia humana como “el conjunto de las relaciones sociales” que constituyen a un sujeto. En nuestras sociedades, la proliferación y presencia de los medios de comunicación hace que una de las más relevantes de esas relaciones sociales sea la que se mantiene con los medios. Tanto cuantitativa como cualitativamente, la influencia de los medios de comunicación en la subjetividad contemporánea resulta de enormes proporciones. El sujeto contemporáneo se ha convertido en un cyborg constantemente vinculado a herramientas comunicacionales, bien sea el ordenador, la televisión o el móvil<sup>3</sup>. De manera muy reveladora, Baudrillard ha hablado del sujeto contemporáneo como “terminal de múltiples redes”<sup>4</sup>. Ello hace que los sujetos se experimenten una sobreexposición a estímulos externos que van configurando su modo de ser

<sup>2</sup> Del Río, Eugenio, *La clase obrera en Marx*, Revolución, Madrid, 1986.

<sup>3</sup> Aragüés, Juan Manuel, *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al paradigma posmoderno* Eclipsados, Zaragoza, 2014.

<sup>4</sup> Baudrillard, Jean, *El otro por sí mismo*, Barcelona, Anagrama, 1988, p. 13.

y pensar. La mayor parte de la información que recibimos tiene su origen en los medios de comunicación, de tal modo que nuestra mirada sobre el mundo es una mirada mediada, en el más estricto sentido del término. Controlar la información es un modo de controlar la visión del mundo de los sujetos. Pero también buena parte de nuestros deseos, ansias y anhelos son configurados mediáticamente. El capitalismo de consumo ha hecho de la seducción su herramienta más acabada. La publicidad ha pasado de hablar, de una manera más o menos racional, sobre las cualidades del objeto publicitado, a apelar directamente al imaginario de la subjetividad, mostrando los efectos que el disfrute del objeto publicitado tendrá en la vida del consumidor. La publicidad se-duce, saca de sí al sujeto para llevarlo hacia un objeto que lo va a reconfigurar en una nueva forma de vida. A través de la publicidad se consigue que los sujetos se ajusten, motu proprio, sin constricción alguna, a las necesidades y exigencias del sistema. Exigencias que no aparecen como tales, sino que se presentan como fruto de la libre decisión del sujeto. Su eficacia es tal que es posible que los individuos acaben desarrollando prácticas que, analizadas racionalmente, entrarían en abierta contradicción con su discurso racional consciente. Pero no solo la publicidad, pues los formatos de entretenimiento, las series, la películas, son también vehículos privilegiados para construir subjetividad. Estos formatos transmiten valores, actitudes, prácticas, que moldean al espectador, ajustándolo a las necesidades –ideológicas, económicas- del sistema. El capitalismo es consciente de la necesidad de construir sujeto desde las más tempranas edades, lo que le ha llevado a interesarse por un nuevo espectro social, el de los niños y adolescentes, a los que moldea convenientemente a través de estos formatos. El papel ideológico de canales como MTV o Disney Channel, consumidos por millones de niños y adolescentes, debe ser tenido muy en cuenta, pues sus efectos éticos y políticos afectan a las nuevas hornadas de ciudadanos. El neoliberalismo ha descubierto al niño y al adolescente como potencial consumidor y fabrica productos –grupos musicales, películas, merchandising- destinados al consumo específico de este sector de la población. Y también ha descubierto que, mucho mejor que la escuela, donde los procedimientos de formación de conciencia quedan al descubierto, los medios son un instrumento fundamental de adiestramiento ideológico.

Por otro lado, Foucault, en sus últimos textos, habló en extenso de las prácticas de sí como un medio para hacer frente a los modos de subjetivación del capitalismo. Sin embargo, ha sido el neoliberalismo el que ha puesto a funcionar estas prácticas de sí en gran escala, trasvasándolas a muchos ámbitos de la vida de los individuos, especialmente a la escuela y al trabajo, pero también a la vida privada. Podría decirse que el neoliberalismo ha desarrollado la idea liberal del <self made man> hacia una pragmática de la autorresponsabilización, en la que se hace al sujeto responsable de todo cuanto le acontece. Así, la enfermedad es consecuencia de no atender bien al cuerpo, de prácticas de riesgo, y la falta de trabajo es resultado de que el individuo no se ha dotado de las suficientes competencias, a través de la educación, para hacerse más empleable. Como apuntan Dardot y Laval, “la racionalidad neoliberal produce el sujeto que necesita disponiendo los medios de gobernarlo, para que se comporte realmente como una entidad que compite y que debe maximizar sus resultados exponiéndose a riesgos que tiene que afrontar asumiendo enteramente la responsabilidad ante posibles fracasos”<sup>5</sup>. El sujeto se introduce así en un proceso de constante autoconstrucción para ajustarse a una supuesta demanda social. La academia se ha convertido en un lugar paradigmático de estas prácticas, dado que quienes formamos parte de la misma debemos ajustarnos a ciertas exigencias si queremos evolucionar en nuestra carrera. Publicar en

<sup>5</sup> Laval, Christian-Dardot, Pierre, *La nueva razón del mundo*, Gedisa, Barcelona, 2013, pp. 332-333.

revistas o editoriales <de impacto> suele exigir ajustarse a ciertas temáticas y orientaciones. Incluso el mantenimiento de la oferta académica de los estudios universitarios se ve vinculada a prolijos procesos de evaluación que implican acciones del profesorado o de las unidades académicas que, las más de las veces, se accede a realizar por temor a la pérdida de los mencionados estudios y, con ellos, del puesto de trabajo. En todo caso, la sociedad neoliberal ha trasvasado, con gran sutileza, la responsabilidad al sujeto de todo cuanto acontezca en su desarrollo vital, de tal modo que la construcción de sí –formación continua, adquisición de nuevas competencias- se ha convertido en una obsesión subjetiva.

A estas dos cuestiones hay que añadir que, según Lakoff<sup>6</sup>, los seres humanos nos movemos en unos marcos cognitivos cerrados que hacen que nuestro cerebro simplemente ignore aquellos tipos de razonamientos o discursos que entran en conflicto con ellos. De ser esto cierto, todo acto racional de persuasión se vería abocado al más absoluto de los fracasos, ante una subjetividad perfectamente delimitada. Por ello, autores como Gutiérrez-Rubí insisten en la necesidad de prestar atención a la recepción del mensaje y no solo a sus contenidos. Resulta fundamental conocer cuáles son las estrategias más eficaces que permitan captar el interés y la atención del sujeto, desde la constatación de que la racionalidad de un discurso no garantiza su eficacia:

Un renovado interés por las emociones y las percepciones, como elementos centrales de la comunicación política, se abre paso con fuerza, también en Europa y en nuestros escenarios políticos más próximos. La política progresista instalada entre la vanidad ideológica y la prepotencia programática parece que empieza a cuestionarse desde dentro y desde fuera de los espacios orgánicos. Obsesionados en tener razón, en el argumento decisivo o la propuesta incomparable, asisten –incrédulos y con estupor- a derrotas frente a adversarios que han hecho de la simplicidad, del radicalismo y de la claridad sus bazas electorales. No comprenden cómo siendo <mejores> y teniendo propuestas más <sociales>, los electores no se rinden a su oferta con el voto masivo. El orgullo herido que bloquea la autocritica empieza a dejar paso a la reflexión serena. Los progresistas están descubriendo, sorprendidos, que han abandonado el terreno de lo emocional (valores, sentimientos, emociones...) y han descuidado el conocimiento de la percepción ciudadana. Otros lo están ocupando: los conservadores que utilizan mejor las palabras y los gestos<sup>7</sup>.

El Ejército de Liberación Comunicacional de Venezuela lo resumió de manera muy acertada: no sabemos disparar.

Nos encontramos, por tanto, ante un sistema, el del capitalismo neoliberal, que destaca por su eficacia en la construcción de subjetividad. Así lo subraya el sociólogo Jesús Ibáñez, para quien el sujeto es el objeto más acabado del capitalismo<sup>8</sup>. De ahí la importancia política que adquiere la construcción de subjetividad antagonista.

### Una potente fragua: para una subjetividad antagonista

“Soplemos la potente fragua que el hombre nuevo ha de forjar”. Así dice uno de los versos de *La Internacional*, quizá el más programático de todos ellos, en la medida en que apunta un objetivo claro en el camino a la revolución: la construcción de subjetividad antagonista. Pero, a pesar de la claridad con la que se enuncia la tarea, ésta ha sido marginada, cuando no directamente olvidada, por buena parte de la teoría marxista, que ha convertido al sujeto en un

<sup>6</sup> Lakoff, George, *No pienses en un elefante*, Editorial Complutense, Madrid, 2007

<sup>7</sup> Gutiérrez-Rubí, Antoni, *Micropolítica. Ideas para cambiar la comunicación política* [www.gutierrez-rubi.es](http://www.gutierrez-rubi.es), p. 10.

<sup>8</sup> Ibáñez, Jesús, *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 58.

epifenómeno social al que apenas se ha prestado atención y al que se ha definido, de modo obsesivo y excluyente, por su posición de clase<sup>9</sup>.

Esa tarea política que propone *La Internacional* debe ir acompañada de una teoría materialista de la subjetividad que desentrañe los procedimientos y estrategias adecuados para la construcción de sujetos antagonistas. Solo desde ese desentrañamiento de los mecanismos a través de los cuales se consiguen efectos de subjetivación es posible abordar la tarea de construir una subjetividad alejada de los parámetros de normalización establecidos por el sistema. Lo que a continuación sigue es una serie de sugerencias, tanto en el campo de los contenidos como en el de los procedimientos, en esa dirección.

La crítica del sentido común como un efecto ideológico es un lugar común en la literatura marxista que el pensamiento antagonista contemporáneo se ha encargado de desarrollar. Esa crítica oscila entre dos propuestas, una de cuño gramsciano, que apuesta por la construcción de un nuevo sentido común y que Sousa Santos<sup>10</sup> desarrolla reivindicando la creación de un sentido común crítico, otra, que encontramos en las páginas de Deleuze<sup>11</sup>, y que apunta directamente a la denuncia sin paliativos del sentido común. Comparten ambas posiciones, así lo entendemos, dos cuestiones. La primera, que subrayan la utilización del pensamiento como un instrumento de normalización, de construcción de una subjetividad plegada a/según los intereses dominantes. La segunda, que la producción de un pensar alternativo se ve dificultada por la ausencia de un suelo ontológico que lo genere. De ahí que la imaginación adquiera en el campo ético una importancia fundamental, pues no se trata solamente de negar las prácticas dominantes, sino de generar otras nuevas. Sartre apunta en esta dirección cuando, en las *Conferencias de Cornell*, apunta a la <invención> como estrategia en la producción de valores, pues, argumenta, “toda acción práctica tiene un momento ético que es el de la invención”<sup>12</sup>. El ethos de la subjetividad antagonista viene precedido, como diría Nietzsche, de un gran no que conjura los valores establecidos, pero el impulso positivo, propositivo que debe constituirlo, no está inscrito en ninguna relación ontológica existente, por lo que debe ser inventado. En la medida en la que se anticipa una ontología del futuro, cuyas huellas no se hallan impresas en nuestro presente, las prácticas y valores que la acompañen deben ser imaginadas. Con Engels deberemos decir, nuevamente, aquello de que la prueba del pudding está en comérselo.

Así como en el campo de los contenidos se nos antoja dificultoso delinear con nitidez los perfiles de la subjetividad antagonista, sin embargo, en el campo de las prácticas sí que nos atrevemos a apuntar ciertas estrategias que tienen que ver con el decir, pero también con el escuchar. En el campo del decir nos aproximamos de nuevo al texto foucaultiano para recoger algún aspecto de su análisis de la parresía, del decir verdad entre los griegos<sup>13</sup>. Debemos precisar que ese decir-verdad no es decir LA VERDAD, establecer una verdad canónica, única e incuestionable. Nuestro análisis materialista entiende que la verdad es una producción subjetiva, fruto de la confrontación del sujeto con el mundo o, por mejor decir, de la mutua constitución de ambos, sujeto y mundo. Por tanto, el decir-verdad, la parresía es la decisión con que el sujeto enuncia su visión de la realidad, consciente de que es *su* verdad, pero también de que es preciso ponerla en riesgo, hacerla jugar en el tablero social. La

<sup>9</sup> Sobre la crítica a este olvido, vid. Sartre, Jean-Paul, “Cuestiones de método” en *Crítica de la razón dialéctica* Losada, Buenos Aires, 2004.

<sup>10</sup> Sousa Santos, Boaventura, *El milenio huérfano*, Trotta, Madrid, 2005.

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 146-156.

<sup>12</sup> Sartre, Jean-Paul, *Conferencias Cornell* (manuscrito) p. 102

<sup>13</sup> Foucault, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*, Akal, Madrid, 2014.

tradicción marxista ha visto demasiados silencios aquiescentes. Nuestra práctica militante, al modo idealista, ha hipostasiado la verdad en ciertos lugares (el partido, la dirección, el secretario general) de donde emanaba hacia abajo para impregnar al conjunto de la organización. En su obra de teatro *Las manos sucias* Sartre desentraña el mecanismo partidario de producción de verdad<sup>14</sup>, así como sus terribles consecuencias para una política revolucionaria. Frente a la idea de que el Partido encarna la Verdad, haciendo de la misma la expresión de un poder constituido, se trata de reivindicar la parresia como estrategia a través de la cual se construye una verdad com-partida, a la que se convierte en Partido como poder constituyente.

Pero para ello se precisa de la segunda parte de la ecuación, la escucha. No cabe duda de que el acceso igual a la palabra, lo que los griegos denominaban *isegoria*, es condición inexcusable para una política democrática. Pero en esa obsesión por el decir, quizá se haya prestado una insuficiente atención al escuchar. Desde una óptica materialista, la actitud de escucha resulta indispensable, pues partimos de la idea de un sujeto situado, constituido, y que, por lo tanto, *es* diferencia. Como apunta Deleuze en *Diferencia y repetición*, la diferencia es una realidad primera para el sujeto, no hay otra realidad que la diferencia<sup>15</sup>. Ya Spinoza apuntaba que la naturaleza humana tiene un carácter individual<sup>16</sup>, lo que implica que todos los sujetos *son* diferentes. La antropología marxiana bebe de esta idea al someter la subjetividad al conjunto, siempre variable, de sus relaciones sociales. Si somos diferentes, como apunta la línea Spinoza-Marx-Deleuze, si nuestras miradas construyen mundos diferentes, verdades diferentes, la escucha se convierte en un acto político de enorme transcendencia. Solo a través de la escucha será posible construir lo común. La subjetividad antagonista debe alejarse del deseo de verdad que ha caracterizado a la práctica política de nuestra tradición para dejarse impregnar, constituir, por lo que podríamos denominar como deseo de multitud. El deseo de verdad busca reducir la diferencia, imponer la mirada propia como mirada canónica; por el contrario, el deseo de multitud parte de la constatación de la diferencia y de la convicción de que la construcción de lo común exige un esfuerzo de consideración de las otras voces. Subrayaremos de nuevo, para evitar confusiones, que ese esfuerzo no tiene presunción de universalidad, que la mejor de las actitudes, que la más decidida escucha será incapaz de borrar ciertos antagonismos que resultan irreductibles. Lo común, como construcción de una mayoría social, siempre se enfrenta a posiciones que pretenden imposibilitarlo y con las que, consecuentemente, solo cabe el combate.

Para la batalla de construcción de subjetividad resulta imprescindible, desde posiciones antagonistas, materialistas, abordar la cuestión mediática. Hemos hablado de la potencia de los medios como instrumentos de construcción de subjetividad. El carácter mediático de nuestras sociedades hace que los medios se conviertan en generadores ontológicos, pues,

<sup>14</sup> Sartre, Jean-Paul, *Las manos sucias*, Alianza, Madrid, 1981.

<sup>15</sup> “Consideremos dos proposiciones: sólo lo que se parece difiere: y sólo las diferencias se parecen. La primera fórmula plantea la semejanza como condición de la diferencia; sin duda, exige también la posibilidad de un concepto idéntico para las dos cosas que difieren a condición de parecerse; implica también una analogía en la relación de cada cosa con el concepto; e implica finalmente la reducción de la diferencia a una oposición determinada por los tres momentos. Según la otra fórmula, en cambio, la semejanza, y también la identidad, la analogía, y la oposición, sólo pueden ser consideradas como efectos, productos de una diferencia primera o de un sistema primero de diferencias”, Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988. La apuesta deleuziana es por la segunda de las opciones, que, según expresa Deleuze un poco más adelante, “puede cambiarlo todo”.

<sup>16</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, Alianza, Madrid, 1994.

parafraseando a Bourdieu, poseen efectos de real<sup>17</sup>. Por ello, nuestras sociedades se ven atravesadas por una nueva fractura, que es la que separa a los productores de realidad y a los consumidores de la misma. La producción de realidad en las sociedades capitalistas está estrechamente vinculada al poder económico, que es quien detenta la propiedad de las grandes empresas de comunicación y, por lo tanto, de producción ontológica. Y sin producción ontológica antagonista se torna extremadamente complicado generar conciencia antagonista.

Pero también en la cuestión mediática se muestra esa dicotomía a la que hacíamos referencia anteriormente y que alude a la doble condición de la subjetividad, racional y deseante. Deleuze y Guattari, en su *Anti-Edipo*, subrayan que el deseo forma parte de la infraestructura social<sup>18</sup>, con los efectos de subjetivación que ello implica. De ahí se deduce que la intervención mediática, como bien sabe el capital, debe dirigirse a esas dos facetas de la subjetividad. Tradicionalmente, en su tímida intervención en el campo de la comunicación, las fuerzas antagonistas se han dirigido casi en exclusividad a una subjetividad racional. Se ha privilegiado, desde esa perspectiva, el aspecto informativo y se han desarrollado profundos análisis de la realidad. Los efectos de subjetivación de esta estrategia se han mostrado muy modestos, debido, según lo entendemos, a dos cuestiones. En primer lugar, a que la potencia informacional antagonista es muy limitada respecto a la sistémica. En segundo, que se ha desatendido la dimensión deseante de la subjetividad, la cuestión de la seducción, tan magníficamente manejada por el consumismo capitalista.

Es precisamente en los lugares donde las posiciones antagonistas avanzan de una manera más decidida, en Suramérica, donde la cuestión de la comunicación se ha abordado con una mayor seriedad. El primer término de la ecuación, aquel que hace referencia a la información, ha sido atendido desde la conciencia de su importancia, dando lugar a la proliferación de medios de perfil antagonista, como Telesur, e incluso de legislaciones, como la ecuatoriana, en la que se facilita el acceso de la sociedad civil organizada a la gestión de medios de comunicación propios. Pero comienza a reflexionarse también sobre la necesidad de incidir en los aspectos deseantes del imaginario social, desde la conciencia de que es preciso no solo convencer, sino también seducir. Los formatos de entretenimiento son un eficaz instrumento de producción de prácticas subjetivas –actitudes, valores- que no debe ser desatendido desde posiciones críticas. Así lo plantea la socióloga venezolana Lorena Freitez: “Nos hemos quedado en formatos noticiosos, informativos, mientras que el adversario avanza silenciosamente a través de formatos que nos enamoran”. Para añadir a continuación, consciente de que la comunicacional es una batalla política: “No podemos dejar que nos sigan encendiendo televisores para sintonizar otro canal, tenemos que luchar por ganar audiencias y eso es una política fundamentalmente de seducción de enamorar a nuestros públicos”<sup>19</sup>. Se trata de utilizar la comunicación para visibilizar voces, culturas y posiciones políticas que quedan marginadas en los formatos de las cadenas dominantes. Se trata, también, y desde los formatos de ocio y entretenimiento, de incidir en los procesos de construcción de subjetividad, promoviendo valores y prácticas antagonistas, contraconductas, por decirlo al modo de Foucault.

<sup>17</sup> Bourdieu, Pierre, *Sur la télévision*, Paris, Liber, 1996, p. 20.

<sup>18</sup> Deleuze, Gilles-Guattari, Felix, *El anti-Edipo*, Paidós, Barcelona, 1985.

<sup>19</sup> <http://www.minci.gob.ve/secciones/foro-comunicacion-y-revolucion/lorena-freitez/>

En resumidas cuentas, una concepción materialista de la subjetividad exige un nuevo enfoque de lo político en el que se preste especial atención a las estrategias de construcción de subjetividad, en las diversas facetas en las que esta se halla constituida. Si entendemos, en buena lógica materialista, que la subjetividad es un constructo social, es preciso diseñar instrumentos y estrategias que permitan construir subjetividad antagonista. Y que nos permitan, a nosotros mismos, constituirnos como tales. En otras palabras, diseñar esa <potente fragua> sin la que toda batalla está abocada al fracaso.

# Mapas para el antagonismo: los artículos periodísticos de Marx hoy

## Pedagogía, política e imaginación colectiva

Mario ESPINOZA PINO<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid

### Karl Marx y el periodismo

No deja de resultar paradójico que aún hoy, tras un dilatado siglo de investigaciones en el campo del marxismo, sigamos teniendo que insistir en la importancia de la producción periodística de Karl Marx. De hecho, pareciera que al abordar su labor como periodista –una actividad que abarca varios períodos fundamentales de su vida intelectual y política– todavía tuviésemos la obligación de acompañar nuestras palabras con una suerte de justificación general sobre el tema. Algo así como una “exigencia probatoria” sobre el valor de los artículos y crónicas del filósofo. Esto revela, sintomáticamente, un conjunto de criterios y hábitos hermenéuticos muy arraigado en el seno del marxismo: y es que sigue existiendo un canon de lectura generalizado que considera el periodismo de Marx como una *obra menor* o – en el mejor de los casos– una *fuentes de segundo orden* respecto de sus textos teóricos y filosóficos (ya sean los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, los bocetos que dan forma al texto conocido como *La ideología alemana* (1845-46) o *El Capital* (1867)). Tomando como referencia diversos testimonios diseminados por la obra y epistolario del

<sup>1</sup> Este texto está dedicado a la memoria de *Salomé Ramírez de la Calle*, con quien aprendí a dibujar los mejores mapas; gracias por todo. *And death shall have no dominion* (Dylan Thomas).

pensador<sup>2</sup>, su periodismo ha sido entendido por gran parte de la tradición marxista de dos maneras predominantes: o como una *tarea juvenil de iniciación a la crítica social* o, en lo que respecta a otras etapas más maduras de su actividad periodística, como *un mero trabajo de supervivencia, siempre inferior en naturaleza, calidad y contenido a sus obras científicas*.

Ambas lecturas mirarían de manera unilateral el periodismo del filósofo: el primer tipo de lectura, al acercarse únicamente a la producción juvenil del autor, ubicaría los artículos de Marx en un espacio “pre-teórico” y meramente “formativo”, anterior a la escritura de sus primeros textos filosóficos y económicos destacables; el segundo tipo insistiría en realizar – frente a cualquier reconstrucción histórica– una lectura inmediata y poco reflexiva de la imagen que el propio Marx ofrece de su periodismo (imagen harto peyorativa en su epistolario de la década de 1850<sup>3</sup>). En cualquier caso, estaríamos ante formas de interpretar que declinan contextualizar histórica y sistemáticamente la carrera periodística del filósofo, y, por ello, son incapaces de producir una evaluación adecuada de su faceta como redactor. Mucho menos de comprender los vínculos existentes entre sus análisis periodísticos y la evolución de su producción teórica y política<sup>4</sup>.

El despliegue de las mencionadas interpretaciones se enmarca dentro del horizonte del *marxismo occidental*, cuya hegemonía a mediados del siglo XX –y más allá– ha sido casi indiscutible en Europa. Aunque no tenemos tiempo para abordar en profundidad las características filosóficas y socio-históricas de esta *tercera generación* de intelectuales marxistas, resulta importante incidir en algunos de sus rasgos principales. La preocupación de esta corriente, primordialmente epistemológica y cultural, estuvo “obsesionada” con la búsqueda de una metodología marxista para las ciencias sociales (Historia, Sociología, Antropología, Ciencias Políticas, etc.) que pudiera competir con los desarrollos teóricos de otros intelectuales burgueses. La teoría marxista parecía encontrarse rezagada, y buscó reelaborarse a través de una fecunda relectura de la historia de la filosofía occidental y otras corrientes de pensamiento. Esta búsqueda, desarrollada más como exégesis textual que como investigación social, bloqueó el acceso a otras dimensiones del pensamiento de Marx. Para el *marxismo occidental* el “grial del método” se hallaba contenido en *El Capital* y en otras obras teóricas de “madurez” del filósofo (particularmente la *Einleitung de 1857*, leída con fruición por G. Della Volpe y L. Althusser). Las consecuencias de ésta manera de periodizar el pensamiento de Marx fue problemática: los textos que no se situaban dentro del “canon

<sup>2</sup> No podemos desarrollar aquí una discusión sobre las fuentes y lugares sobre los que se forjan estas opiniones, invitamos a la lectura de nuestro artículo *Karl Marx, un periodista en la Era del Capital*, donde aparece una reconstrucción esquemática de estos lugares y de los problemas de recepción de los artículos periodísticos del pensador (Espinoza Pino, Mario, *Karl Marx, un periodista en la Era del Capital. Apuntes para una investigación*, Isegoría nº 50, CSIC, Madrid, 2014, Págs. 107-122).

<sup>3</sup> El periodismo aparece retratado en esta época como una labor tediosa e inferior a lo que Marx llamaba *Rein wissenschaftliche Arbeiten*, sus obras puramente científicas o trabajos *auténticos* (*wirkliche*) de investigación económica.

<sup>4</sup> Por supuesto, hay excepciones a esta “norma”. Éstas se hallan en obras que se sitúan más allá del canon del *marxismo occidental*, como, por ejemplo, *La formation de la pensée économique de Karl Marx: de 1843 jusqu’à la rédaction du “Capital”* de Ernest Mandel (1967), que ofrece una panorámica de la evolución de Marx atenta a sus textos periodísticos de juventud y madurez. También podemos encontrar excepciones en obras que tratan de iluminar procesos históricos a partir del pensamiento de Marx y Engels; en España es el caso de la obra de Fernando Claudín *Marx, Engels y la revolución de 1848* (1975), que describe con maestría la posición política de los filósofos en la revolución del 48 a través de sus artículos en la *Nueva Gaceta Renana* (*Neue Rheinische Zeitung*). En Italia cabe destacar el magistral trabajo de Sergio Bologna en *Moneta e crisi: Marx corrispondente della “New York Daily Tribune”, 1856-57* (1974), que ilustra tanto el proceso de crisis del 57 como la formación de la “nueva banca” del XIX.

metodológico” fueron devaluados o terminaron relegados al olvido. Fue el caso de los artículos periodísticos del filósofo, especialmente los elaborados en la década de 1852-62 para el *New York Tribune*, que abordaban una batería muy amplia de temas que no se dejaba reducir a ningún *discours de la méthode* marxista.

La escritura periodística de Marx –lejos de ser una práctica accidental del filósofo– está profundamente vinculada con su evolución teórica y política. Además, el periodismo fue una actividad que el propio pensador impulsó, ya desde joven, como herramienta crítica para conocer la realidad e intervenir en ella. Por lo pronto, y siguiendo su testimonio en el *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), podríamos periodizar “tentativamente” su producción periodística en 4 fases: 1ª 1842-43, sus artículos de crítica social sobre Prusia en la *Gaceta Renana (Rheinische Zeitung)*; 2ª 1843-44, Marx funda los *Anales franco-alemanes (Deutsche französische jahrbücher)*, desde los que elaborará una crítica filosófico-política de Prusia y del capitalismo naciente; 3ª 1848-1852: Marx, junto con otros colaboradores, funda dos periódicos: la *Nueva Gaceta Renana (Neue Rheinische Zeitung)*, a través de la cual intervendrá políticamente durante el proceso revolucionario europeo del 48, y la *Neue Rheinische Zeitung. Politische ökonomische Revue*, desde la que describirá el escenario posterior a las revoluciones (y su fracaso). También escribirá *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* –una de sus mejores piezas críticas– para el diario neoyorquino *Die Revolution* (1851-52). 4ª 1852-1862: Karl Marx realiza la parte más importante de su trabajo periodístico en el *New York Tribune*, el diario norteamericano con mayor tirada en la época, en el que abordará temas tan dispares como *la construcción de la banca financiera europea, las condiciones de las fábricas en Inglaterra, la crisis económica de 1857 o el despliegue y consecuencias del colonialismo europeo*. Si bien su trabajo se concentra en el rotativo de Estados Unidos, son más que destacables sus columnas para diarios como el *People’s Paper*, *Die Presse* o la *Neue Oder Zeitung*. El valor de este último período, el más dilatado de todos, es incalculable en lo que se refiere a la calidad de sus crónicas y a la *influencia formativa de éstas en su pensamiento político y teórico*. El filósofo dará forma a lo largo de sus artículos tanto a un modo novedoso de intervenir en la sociedad –mucho más pedagógico y político que el de sus textos “científicos”– como a un tipo de análisis de tendencia “totalizadora” o global. Un análisis que le permitirá crear una suerte de “mapas antagonistas” acerca de la economía-mundo capitalista.

### **El trabajo periodístico de Marx en el New York Tribune (1852-62)**

Para comprender la potencia del trabajo periodístico de Karl Marx en el *Tribune*, resulta imprescindible esbozar –aunque sea de manera esquemática– el contexto socio-histórico que enmarca su escritura. Para empezar, el filósofo ejerce como corresponsal desde su exilio en *Inglaterra*, es decir, desde la *nación hegemónica* del capitalismo en la época. Esto le permitirá desarrollar un análisis privilegiado del *modo de producción capitalista*, descifrando sus tendencias, contradicciones y límites. Por otra parte, el contexto político que vive Europa es de *restauración*: aunque la *Primavera de los Pueblos* (1848) tuviera efectos muy importantes en un sentido emancipatorio, fracasó estrepitosamente después de año y medio de pugna contra las fuerzas conservadoras de la vieja Europa. Muchos de los movimientos sociales activos antes de la revolución, como el *cartismo*, serán barridos de la actualidad política: la década de los 50 los relegará a la marginalidad. Mientras tanto, los gobiernos inglés y francés crearán un *nuevo estilo de gobierno* –construido para bloquear tanto las posiciones más reaccionarias como las demandas de los trabajadores–, dejando atrás las últimas sombras del

absolutismo: estamos ante el triunfo de un nuevo *liberalismo centrista*<sup>5</sup>, una vieja *tercera* vía que tendrá como protagonistas políticos a Lord Palmerston en Inglaterra y Luis Bonaparte en Francia. Con esta forma de gobierno, que satisfacía las demandas básicas de las élites económicas del período, la *burguesía* agotará su ciclo revolucionario moderno, convirtiéndose definitivamente en una fuerza conservadora.

Por otro lado, una de las razones que explicará el éxito del liberalismo centrista –aunque no la única– será la rápida expansión económica posterior a 1850. Ésta ayudará a mitigar los efectos de la crisis de 1847 y aplacará parte del descontento social derivado de la derrota de la revolución. Nos encontramos en un momento de industrialización y crecimiento comercial acelerados: siguiendo a E. Hobsbawm<sup>6</sup>, podemos afirmar que el capitalismo dejaba por fin de verse influido por el ciclo de las cosechas (tal y como sucedió en la crisis agrícola de 1845-47) para iniciar un ciclo industrial que marcará los ritmos de la economía global. El desarrollo del mercado mundial, fundado en el dominio colonial europeo, la modernización de las comunicaciones (telégrafo, vapor, ferrocarril) y el nuevo instrumental financiero (desarrollo del crédito y la banca), confrontará a Marx con un capitalismo cada vez más globalizado. La década de los 50 anunciaba así la madurez industrial de occidente.

Si tuviésemos que utilizar un único adjetivo para describir el trabajo de Karl Marx en el *New York Tribune*, este sería –sin duda– el de *colosal*: el filósofo escribe la nada desdeñable cifra de 350 artículos para el diario<sup>7</sup>. Como ya hemos señalado, las temáticas de sus crónicas son muy diversas, y abarcan todos los procesos históricos, sociales y económicos destacables del período. Pero para comprender el quehacer de Marx en sus escritos –más allá de la multiplicidad de temas que los atraviesan–, habría que atender a tres líneas o tensiones principales que confluyen en ellos. Una de estas líneas sería de carácter fundamentalmente *crítico y teórico*: en la medida en que el filósofo plantea hipótesis, critica datos empíricos, fuentes y analiza fenómenos socio-económicos de diverso calado (como la *crisis mundial de 1857*), está perfilando sus nociones y produciendo conocimiento. Las columnas periodísticas se revelan, por tanto, como el taller de Marx, un verdadero laboratorio del que abstraer conocimiento histórico y económico<sup>8</sup>. Es en estos textos donde puede situarse la génesis de las transformaciones teóricas más importantes de su pensamiento, cuya primera concreción revolucionaria tendrá lugar a en los *Grundrisse* (1857-1858).

Pero los artículos de Marx no se detienen en la crítica de datos, pues sus análisis se entrecruzan –en una segunda línea de fuego– con aristas más *políticas y polémicas*: las crónicas del filósofo participan de lleno en los conflictos que le son contemporáneos, elaborando diagnósticos, señalando campos de intervención e incluso prognosis. Además,

<sup>5</sup> Wallerstein, Immanuel, *The modern world-system IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789 - 1914*, University of California Press, USA 2011. Especialmente el capítulo 3: “The liberal State and Class Conflict, 1830 - 1875, Págs. 77 - 142.

<sup>6</sup> Hobsbawm, Eric, *The Age of Capital 1848 – 1875*, Weidenfeld & Nicholson, Great Britain 1962, Págs. 29 – 32.

<sup>7</sup> Escribirá otros 12 artículos con Friedrich Engels, y éste firmará 125 crónicas más con el nombre de Marx para garantizar su sustento (casi todas acerca de temática militar y bélica).

<sup>8</sup> Como Marx recordará en el *prólogo* a la primera edición de *El Capital*, su laboratorio era, por fuerza, diferente del laboratorio del científico natural: “Cuando analizamos las formas económicas [...] no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y los otros”. Marx, Karl, *El Capital*, RBA (Ed. Siglo XXI), Madrid 2003, Pág. 6. Y esa era una parte del cometido de los textos periodísticos: analizar procesos para después abstraer datos significativos, ponerlos en relación, reformular hipótesis, producir síntesis y construir conceptos. Ese será el camino que emprenda Karl Marx para desarrollar su teoría.

estas columnas no quedarán confinadas dentro de los límites del Estado-nación inglés. Si el capitalismo de la década de 1850 se torna mundial, el periodismo de Marx también lo hará. El filósofo no se dedicará a opinar ya sobre las tensiones europeas, tal y como hiciera en 1848, sino que ampliará su perspectiva a toda la economía-mundo capitalista. Ahora se interesará, por ejemplo, en profundizar en las relaciones políticas de Inglaterra con China y la India. El *colonialismo* se convierte así en uno de los nuevos elementos de su trabajo. En varios artículos revelará los intereses de la Corona británica en el *comercio del Opio*, sus atroces formas de dominación colonial y entenderá las revueltas anti-coloniales como oportunidades de ruptura con el propio capitalismo. En ese sentido leerá, aunque con cierta ambivalencia<sup>9</sup>, la revuelta de los *Taiping* (1851-1864) y la *insurrección de los Cipayos* (1857). El filósofo también dedicará especial atención a la *Guerra de Crimea* y a todas las revoluciones que irrumpirán en el gran mapa de la política internacional (Grecia, Italia, España, EEUU, etc.).

Por último, cabría señalar una dimensión *pedagógica y formativa*, que trabaja en pos de la construcción de un *imaginario colectivo de carácter antagonista*. Se trataría de forjar una conciencia crítica en las clases trabajadoras, esbozando una *cartografía del horizonte capitalista* y de sus trágicas contradicciones. Siguiendo a George Rudé –que a su vez se inspira en A. Gramsci, L. Althusser y E. P. Thompson<sup>10</sup>–, podríamos decir que estos textos tratan de llevar las “ideologías inherentes” de los trabajadores hacia una formación ideológica más global, cuya perspectiva fuese tanto política como revolucionaria. Para ello había que retratar las luchas, las huelgas y los motines, las redes de solidaridad; había que enmarcar críticamente las desigualdades y difundir sus causas en un *vocabulario comprensible e inspirador*. Sólo de este modo la concepción del mundo de las clases subalternas podría dotarse de una dimensión totalizadora e internacional, desbordando su contexto más inmediato por el imperativo de un cambio sistémico. Y es que, en el fondo, uno de los objetivos de estos artículos era formar al proletariado para que fuese capaz de aprovechar los momentos en los que la unidad del capital se veía desgarrada: en *las crisis económicas*, casi siempre propicias al estallido de una *revolución proletaria*.

Aunque hemos distinguido entre tres líneas diferentes de acción, lo habitual es que éstas se dieran simultáneamente en las columnas firmadas por Marx. Retomando el hilo de las crisis y la búsqueda de la formación intelectual de la clase obrera, podremos observar como las dimensiones esbozadas concurren simultáneamente en sus textos. Por ejemplo, en el artículo *Indigencia y libre comercio. La crisis del comercio que se avecina* (1852)<sup>11</sup>, Marx analizaba las oscilaciones de los fondos dedicados a los pobres en Inglaterra entre 1834 y 1852, intentando descifrar los efectos del libre comercio y las políticas arancelarias sobre la

<sup>9</sup> La mirada de Marx no está exenta de cierto *exotismo orientalista* (Edward Said). Si bien la perspectiva del filósofo sobre Oriente se transformará progresivamente, parece fuera de duda que en este período no atribuía a los sujetos colonizados la misma capacidad de agencia que al proletariado occidental.

<sup>10</sup> Rudé, George, *Ideology and popular protest*, Laurence & Wishart, London 1980. Chapter 2: “The ideology of popular protest” Págs. 27-38. Esa transición, que iría de las luchas inmediatas a luchas mucho más políticas, puede entenderse muy bien a través de la distinción que hace Rudé entre “ideologías inherentes” o *mentalités* (las “culturas de resistencia” de ciertos colectivos por la restauración de derechos comunales) y las “ideologías externas” o derivadas, más complejas, innovadoras y propiamente “ideologías” en un sentido más “moderno” (sistemas de ideas y valores estructurados en una *Weltanschauung* consciente, como el movimiento ilustrado). Marx busca crear un puente entre ambas dimensiones, puente que se construye –ladrillo a ladrillo, o artículo a artículo– a través de una intervención periodística sostenida en el tiempo. Que las “ideologías externas” o derivadas sean más complejas y aparentemente más “conscientes” no significa que sean superiores a las “inherentes”. Tampoco que puedan suplantarlas. Es la mezcla de ambos estratos ideológicos lo que acaba fusionándose en una *ideología de la protesta revolucionaria*.

<sup>11</sup> Este texto está incluido en Marx, Karl, *Artículos periodísticos*, Alba Editorial, Barcelona 2013.

economía y la situación de los más desfavorecidos. Los defensores de libre comercio aseguraban que en las épocas en que se abolían los aranceles, la miseria disminuía, siendo el *liberalismo económico* la mejor solución para la pobreza. Al comparar estadísticas, Marx insiste en que el capitalismo atraviesa *ciclos de decadencia y de prosperidad*, y que –más allá de la propaganda liberal– lo único que demuestran las estadísticas es que las ayudas a pobres aumentan en períodos de crisis y adelgazan en momentos de prosperidad. Pero, además, pone de relieve cómo en 1852 –época de bonanza comercial y libre comercio– la pobreza había aumentado en relación con otros períodos arancelarios (1837) aunque se hayan disparado los beneficios industriales. El capitalismo produce, por tanto, riqueza para unas clases mientras reparte miseria para otras. Es un generador de desigualdad. Pero no sólo. Y es que retomando el análisis de los ciclos económicos y analizando la balanza de exportaciones, Marx pronostica que la fase productiva por la que está pasando Inglaterra es cada vez más turbulenta y está presta a la agitación, es decir, está iniciando su andadura hacia una crisis. Las fuertes inversiones industriales en el ramo textil –que inmovilizan una cantidad ingente de capital– y la necesidad de capital circulante en una fase propicia para la especulación y la superproducción, dejaban entrever una crisis de magnitud hasta entonces desconocida.

Como vemos, Marx criticaba las pseudo-explicaciones de los liberales, que gracias a su *mano invisible* (A. Smith) creían que la simple adopción de sus medidas comerciales arreglarían los desequilibrios del capitalismo de manera “natural”. La clase trabajadora no podía esperar nada de los industriales de Manchester y Lancashire salvo la extensión de su jornada de trabajo, falsas promesas en cuanto a la seguridad en el uso de la maquinaria y soflamas victorianas sobre su incontinencia sexual. Es más, lo que podían esperar de su desafortunada manera de entender el comercio y la industria era precisamente lo contrario: superproducción, especulación, crisis, desocupación y destrucción de fuerza de trabajo. Las trabajadoras y trabajadores –así lo creía Marx– tenían que saber que el capitalismo estaba atravesado por contradicciones y ciclos, y debían estar preparados y organizados para actuar. Lo que había sucedido en 1848 podía repetirse pronto, dando lugar a una revolución que ya no llevaría la vieja máscara demócrata de la “república social”, sino que irrumpiría como una verdadera revolución comunista<sup>12</sup>.

### El Periodismo de Marx hoy: Mapas antagonistas y pedagogía política

Si repasásemos el período de madurez de la escritura periodística de Marx, los textos del *Tribune* y los de otras publicaciones de ese mismo período, veríamos como el nudo de problemas sobre el que trabaja es sorprendentemente similar al nuestro. Cuando analizamos crónicas como *Ataque en Sebastopol. Desahucio de ciudadanos en Escocia* (1854)<sup>13</sup>, en la que se describe como multitud de personas son despojadas de sus hogares para por parte de la

<sup>12</sup> Después del fracaso de 1848, Karl Marx formula ciertas *prognosis* que se cumplirán a medias: a) Que el capitalismo pasa por ciclos cuyo desenlace es la crisis económica, y que estos ciclos son inevitables (forman parte intrínseca de la dinámica del capital considerado sistémicamente) b) Que una revolución obrera es casi tan inevitable como la siguiente crisis. Esta segunda parte de la prognosis será errónea. La crisis de 1857 no tuvo ninguna respuesta revolucionaria en Europa, aunque creó un contexto de oportunidad que vio nacer las revueltas Cipayas y otros conflictos, pero ninguno revolucionario en occidente (y menos en Inglaterra). En su hipótesis, compartida por Engels, Marx fiaba en exceso la ruptura política a la crisis económica, perdiendo de vista el contexto de restauración en el que se produjo el *pánico de 1857*: la mayoría de los movimientos sociales –como ya señalamos– habían sido desactivados, y las organizaciones obreras no habían nacido aún con la fuerza que, años más tarde, las caracterizaría.

<sup>13</sup> Marx, *Ibidem*.

aristocracia terrateniente, es inevitable mirar hacia nuestro presente –hacia la violencia e injusticia de los desahucios– para percatarnos de que las dinámicas de *acumulación* del capital siguen totalmente activas. Como apunta David Harvey, las dinámicas de *acumulación por desposesión*<sup>14</sup> no sólo no terminaron con la *acumulación primitiva y originaria del capital*<sup>15</sup>, sino que han acompañado al capitalismo desde sus inicios hasta nuestra época. El capital coexiste con la aparente “excepcionalidad” de la desposesión, pero esta es –en diversos grados– su regla<sup>16</sup>. Esto se ha hecho mucho más patente desde la ofensiva neoliberal iniciada en 1973, y es hoy una certeza cotidiana en los países del sur de Europa que –tras la crisis de 2007/2008– se enfrentan a las llamadas *políticas de austeridad* (patrocinadas por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Central Europeo y la Comisión Europea, la llamada *Troika*).

Cuando leemos textos como *El aumento de la locura en Inglaterra* (1858)<sup>17</sup>, que correlaciona estadísticamente las fases de crisis económica con el aumento de los problemas mentales e ingresos en hospitales psiquiátricos, sucede lo mismo que con el artículo anterior: nos vemos interpelados inmediatamente por nuestra situación actual. Hoy día vemos como la depresión y otros trastornos provocados por la crisis, derivados de la *precariedad* en la que se han instalado nuestras vidas, se han convertido moneda común<sup>18</sup>. Por no hablar de los suicidios. Por si estas semejanzas fuesen pocas, Marx analizaba en aquel texto lo que sucedía con los “manicomios” y “casas de locos” que eran privatizados, en los que se entrelazaban las *lógicas del cuidado y el beneficio capitalista*. Su resultado era la miseria más absoluta, el hacinamiento y la exposición de los pacientes a condiciones de vida infrahumanas (una vida entre mugre, jergones sucios y habitaciones atestadas de pacientes). Y es que hay lógicas que son radicalmente contradictorias, nos situemos en el siglo XIX o en el XXI: sólo tenemos que ver lo que sucede actualmente con el derecho a la Sanidad Pública en medio del marasmo privatizador.

<sup>14</sup> Harvey, David, *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid 2007. Cap. IV, 2: “La acumulación por desposesión” Págs. 116-121.

<sup>15</sup> Marx, *op cit*, Cap. XXIV: “La llamada acumulación originaria”, págs. 697-739.

<sup>16</sup> Quisiera hacerme eco aquí de la productiva intervención de José Luis Rodríguez al *Simposio sobre marxismo* durante el *Congreso Internacional de la REF*; intervención titulada *Sobre la lectura del capital en tiempos de crisis*. Como señaló el filósofo en su análisis del *Libro VI inédito* de *El Capital*, resulta extraño que Marx retirase este escrito de la edición de la obra en 1867, relegando así las dinámicas más coercitivas de la acumulación –que entrañan expropiación violencia, vigilancia, disciplina y desarraigo social– a un estadio originario del capitalismo occidental. Sobre todo porque la *subsunción formal*, tal y como es descrita en el inédito de Marx, permite explicar procesos recurrentes en la dinámica del capital: por ejemplo, la reacción del mando capitalista ante las crisis cíclicas. A nuestro juicio, también permitiría abordar procesos históricos como el *colonialismo* y otros no menos recurrentes, como la *expropiación de recursos comunales, las olas privatizadoras y la destrucción de derechos socio-laborales*. El paralelismo de la posición de Rodríguez con la de D. Harvey es claro. Sin embargo, la mirada de Rodríguez podría permitir un análisis más fecundo al encuadrar los procesos de acumulación dentro del ámbito de la *subsunción formal*, lo que parecería apuntar –al menos nosotros lo entendemos así– a un estudio específico y articulado de los dispositivos complejos de desposesión (lo que involucraría, además de la economía, el papel de las instituciones, el derecho, el régimen laboral y los usos de la violencia).

<sup>17</sup> Marx, *Op cit*.

<sup>18</sup> Entendemos la *precariedad* (Prekarität) no en su sentido usual, aunque también lo involucre, sino como una “categoría de orden” impuesta por el neoliberalismo. Seguimos en esto los análisis de Isabell Lorey sobre la gobernanza neoliberal y el “régimen de la precariedad”. Dicha categoría permitiría designar los procesos neoliberales de distribución de la desigualdad, que someten a las mayorías sociales a una condición de inseguridad constante, cuasi-ontológica (*prekärsein*). Lorey, Isabel, *El régimen de la precarización. Crisis, deuda y gubernamentalidad neoliberal en Europa*, Youkali, N° 16, Págs. 5-14.

Aunque nuestros problemas sean hoy diferentes, muchos de ellos siguen respondiendo a dinámicas y tendencias económico-políticas muy similares a las de la época de Marx. La crisis en la que nos hallamos no deja de mostrárnoslo cotidianamente. Quizá cabría pensar, recuperando el testigo del filósofo, en desarrollar a un quehacer analítico fiel a la riqueza y pluridimensionalidad de su periodismo. Como hemos señalado hace unos momentos, Karl Marx combinaba la teoría, la política y la pedagogía en sus textos, ofreciendo al proletariado un mapa de las tensiones políticas y económicas existentes. Se trataba de esbozar una *cartografía antagonista* de la realidad, un diagnóstico de la coyuntura económico-política que quedase abierto al conflicto y la intervención. Para ello había que proyectar textos que, sin perder el rigor analítico, pudieran aproximar las problemáticas hacia la gente común, es decir, con un lenguaje comprensible, capaz encuadrar adecuadamente las circunstancias y movilizar a la gente. Pero en la mirada que Marx dedicaba a los conflictos de la clase trabajadora, latía – al mismo tiempo– el retrato de una sociedad rota por la explotación capitalista: de entre sus líneas surgían las imágenes de las huelgas, la miseria proletaria de los barrios industriales, la lucha frente al aumento de la jornada laboral o el trabajo infantil, el desafío de los pueblos sometidos por el colonialismo, el aumento de la riqueza de las clases burguesas y el poder de la tecnología frente a la desigualdad y la polarización, etc. Los artículos del periodista construían *herramientas de lucha, afectos e imágenes* que, poco a poco, dibujarían los contornos subjetivos de la clase trabajadora del XIX; contornos que no terminarían –ni mucho menos– en la letra de Marx, pues su trazo real correspondería a las luchas de las explotadas y explotados contra el capitalismo.

Recuperar hoy los artículos de Marx *como práctica* pasa por actualizar su mirada, por radiografiar el presente y atrevernos a participar en sus luchas. Pasa por contribuir al imaginario colectivo de una multitud indignada que no deja de responder, de múltiples formas y desde diferentes escenarios, al capitalismo. Sólo así –vinculando análisis, crítica, participación y pedagogía– podríamos construir los mimbres de un relato común y liberador, una narrativa que desborde políticamente la crisis, radicalice la democracia y ponga freno al ciclo destructivo del capital.

# Repensar tiempo y tierra en *El Capital* de Marx

## Percepciones de una crisis

Amanda NÚÑEZ GARCÍA

Facultad de Filosofía, UNED

### Ideología y percepción

La pretensión de este artículo es acercarse a dos instancias que marcan un límite y un marco en el cual, podemos decir, se mueve *El capital* de Marx así como toda su obra. Estos dos ámbitos son el tiempo y el espacio (o la tierra como veremos más adelante) y pertenecen a una esfera bastante compleja del pensar como es la percepción. Así pues, nuestro texto recorrerá esa frontera o límite del pensar que son las percepciones. En este caso, consideraremos las percepciones de una crisis como ésta que nos acecha en la actualidad, pero no tanto desde su lado cotidiano (aunque también) sino desde su punto de vista ontológico o de condición de posibilidad de las percepciones mismas acerca de la crisis.

Como sabemos, percepción o sensación se dice en griego “*aístheis*”. Se trata pues de comprender una *estética* necesaria para poder hacernos cargo de cómo el capital se integra en nuestras vidas y subjetividades hasta en sus zonas más inadvertidas e íntimas. Investigando estas estéticas también podremos encontrar salidas, desde múltiples lugares, a este sistema sin caer en la trampa de manejar tan sólo el terreno de las ideas, las voluntades o los ideales, dejando con ello inalterados otros modos por los cuáles “somos capitalistas” de un modo tan sutil que es complejo poder salir de un sistema bien armado y con bastantes años de tiranía, sin tomar medidas al respecto.

El punto desde el cual debemos partir para llegar al tema del espacio y del tiempo es de un asunto bastante complejo por el que intentaremos transitar levemente ya que es objeto de muchos, buenos y diversos estudios: se trata de la *ideología*<sup>1</sup>. Y debemos partir de ahí, pues el término *ideología*, acuñado no sólo por Marx y Engels sino, sobre todo en su acepción althusseriana, hace notar que hay una multiplicidad de parámetros los cuáles nos insertan en un sistema dado. Sin embargo, obviando considerablemente lo producido a este respecto ya que no es exactamente el tema del presente artículo, cambiaremos o intercambiaremos este término de “ideología” por y con el vocablo: “pre-concepciones”; o por una expresión que Marx toma prestada de Epicuro y que es muy elocuente: “anticipaciones” --acerca de lo que hacemos, quienes somos y lo que nos rodea--. Con estas sustituciones queremos hacer notar que debajo del mismo término “ideología”, en sentido althusseriano y marxiano, no hay tanto --o sólo-- una Idea de la que tengamos que tomar conciencia o a la cual ser *fieles*, sino más bien un cúmulo de cuestiones porosas que apuntan a la percepción y la experiencia de manera explícita. Si *ideología* en el sentido althusseriano o marxista ya indica esta cuestión, al ser llamada “ideología” parece más pendiente de ideas o de espíritu. Con este cambio, que mantiene el término “ideología” pero lo sustituye a la vez por “preconcepciones” y/o “anticipaciones”, seguimos un hilo de comprensión que atraviesa varios estratos filosóficos: En primer lugar, esta intercambiabilidad entre “ideología” y “anticipación”, muestra la íntima relación que Marx posee con Epicuro, ampliando así la definición de ideología hacia las tradiciones más materialistas del pensamiento y eludiendo su generalidad abstracta donde todo parece ideología. Y, en segundo lugar, porque “anticipaciones” es un concepto que también elige Kant, en la senda de Hume, y queda reservado para esta frontera de la estética trascendental (unida al esquematismo), lo cual nos hace pensar que estas concepciones son *a priori*, es decir, anteriores a la experiencia pero “de” la experiencia, como sus condiciones (Cfr. Bellamy Foster, 2004, 385).

Lo que nos interesa es que el entramado actual de preconcepciones o anticipaciones, al provenir de un sistema muy concreto llamado capital, sirve para *reproducir* ese mismo sistema como Althusser apunta (Althusser, 2011, 7). Esto es, a la vez que hay una producción de lo que sea, se da una *reproducción* de la estructura del capital por medio de unas instancias porosas y sutiles que nos van calando. Y resulta que, muchas veces, el sistema gasta casi más fuerzas en su propia reproducción que en la producción misma --ya veremos que ocurre lo mismo con el tiempo--. De tal manera que puede darse el caso, como en las crisis (o en algunas crisis) en las que haya una sobreproducción excedente y que haya que tirarla, o no se sepa qué hacer con ella; pero esos productos serán menos importantes que la reproducción del sistema mismo del capital el cual, en estos casos concretos de crisis, deberá reforzarse más si cabe.

De este modo, podemos decir que, con esta red que tenemos de ideas (“ideología” que diría Althusser), así como de anticipaciones o preconcepciones, nos es más fácil pensar en un cataclismo que en una salida del capitalismo o, digamos, del sistema en el que estamos inmersas a nivel global, como apunta Žižek (2003).

<sup>1</sup> Como sabemos, el concepto de “Ideología” atraviesa toda la historia del marxismo. Consideramos que un buen mapa de este concepto es T. Eagleton (2005) *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós. Sin embargo la noción en la cual nos apoyaremos más en este trabajo es la de L. Althusser en el texto de 1970: (2011) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Ediciones quinto sol.

La salida vía *cataclismo* la vemos venir constantemente. Estamos rodeadas de esa opción más que de cualquier otra: no sólo la vemos en todas las películas de los últimos años, ya sean por catástrofes naturales, bíblicas, espaciales o zombies; sino también en los telediarios en forma de amenazas constantes por parte de una rebelión total de las colonias, en forma de cualquier fundamentalismo, la cual terminará con el mundo tal y como lo conocemos (y donde supuestamente tan a gusto estamos) –y, con esta defensa preventiva, de paso, se *reproducen* los sistemas coloniales–; e incluso se nos demuestra científicamente. Hace poco la NASA ha informado de que quedan escasas décadas para (otra vez) el fin del mundo tal y como lo conocemos.

Queremos ver aquí cómo todas esas pre-concepciones, por la cuáles un cataclismo es más factible que una salida del sistema político-económico-corpóreo-subjetivo en el que vivimos, obedecen a algo muy profundo en la estructura ontológica de *El capital* y que Marx describe a la perfección en dicha obra. Y decimos “ontológica” porque marcan una relación con el ser y con todo lo ente particular. Unas relaciones las cuáles parecieran que poseen *carta de naturaleza*.

Lo que vamos a atacar aquí son las consideraciones acerca del espacio y del tiempo que poseemos, nosotras, occidentales capitalizadas. A la vez, Marx, nos da algunas salidas a estos modelos ontológicos sin tener que hacer ni una comunión con una naturaleza, inefable y mística --como proponen algunos movimientos ecológicos--, ni tener que inmunizarnos de esta naturaleza para evitar o soslayar dicho cataclismo --como los telediarios y algunas otras obras de ciencia ficción muestran--. Es decir, Marx sí que parece apuntar hacia algo que provoca cambios reales y que está en condiciones de frenar esta máquina acelerada la cual nos conduce únicamente a ese cataclismo que parece ser la única salida al sistema o que es el sistema mismo. De este modo, podremos salir de la dicotomía “sistema y/o exterminio” que nos dirige, irremediamente, a reproducir las condiciones del capital y sus conductas.

Por ello, nos vamos a acercar brevemente a estudiar cómo funciona el tiempo y el espacio en el sistema “capital” de la mano de Marx para localizar algunas salidas o, al menos, saber que esas preconcepciones acerca del tiempo y el espacio de un sistema muy concreto son muy reduccionistas y que hay otras. Haciendo un símil, del mismo modo como la fórmula por la cual la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta sólo se da en un espacio y una geometría euclidianos, estos espacios y tiempos que nos marca el capital sólo son válidos en y para el capital. El reto es saber salir de ellos.

Y, sobre todo, lo que nos parece muy interesante de tomar este enfoque concreto de Marx (el de una cuestión ontológica de espacios y de tiempos), es que no se apela tanto a la buena voluntad de los habitantes de un sistema (pues las buenas o malas voluntades ya están dentro de los parámetros de este mismo sistema: tales como el esfuerzo, el ahorro, la acción resuelta y varonil, etc.); sino que llama a algo distinto. Este enfoque apela a las percepciones o a los modos de hacer y de estar más que a una acción propulsora donde triunfe la voluntad.

En una línea estructuralista, y si consideramos a Marx como estructuralista o proto-estructuralista, estos cambios son, en cierto modo, voluntarios pero, sin duda no son voluntarios del todo. Es cierto que algunas teorías muy interesantes apelan a un humanismo<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Sobre todo nos parece compleja y sopesada la teoría del “humanismo revolucionario” a la cual apela David Harvey en su último libro: (2014) *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. UK: Profile Books. Vid. También:

<http://www.thewhitereview.org/features/seventeen-contradictions-and-the-end-of-capitalism/> [Fecha de consulta 26/12/14], pero hay varias interesantes como el de [Antonio Gramsci](#), o el primer [Georg Lukács](#), así como [Ernst Bloch](#), etc., las cuáles no deberían ser subestimadas de antemano.

Evidentemente no hay que dejarlas de lado pero habrá que trabajar desde varios frentes y nosotras hemos escogido el estructural-no humanista, que ya da cuenta de que no somos ángeles, y que, como dice Spinoza, una política hecha para santos no es una política pues no sería necesaria entre entes puros (Spinoza, 2013, 98). A la vez estamos de acuerdo con Althusser en que un antihumanismo en estas cuestiones tiene como efecto un “humanismo práctico” (Althusser, 1992, 248). Es decir, que saliendo del enfoque “personal-voluntarioso-bueno” –que se dan dentro de nuestra red ideal o ideológica que nos lleva a ONGs y caridades parciales varias, algunas muy contraproducentes– es desde donde sí se pueden cambiar las cosas pues nos situaríamos en experimentos que alteran esos parámetros mismos de lo personal, voluntarioso y bueno ya que su criterio de medida, visto ya lo que hemos visto, puede ser que lo dé el mismo capitalismo.

### Tiempo y espacio

Es cierto que espacios y tiempos son instancias extrañas y siempre difíciles de situar pues no pertenecen tanto al terreno de las ideas-representaciones-ideologías sino que conciernen más bien a la percepción, a la sensación. Corresponden a la preconcepción o anticipación de la percepción más que a las ideas o ideales ya sean éstos morales, económicos, subjetivos, familiares, etc. Por ello, su relación con la ideología se nos muestra variable o problemática dependiendo de las caras que dicha acepción tenga. Deleuze y Guattari establecen una discusión o disensión respecto de la postura althusseriana y de algunas visiones de la ideología.

Expuesto muy somera y superficialmente, podríamos decir que ideología se suele pensar como “falsa conciencia”; es decir, como ideas falsas, como una imagen falsa que se ha introducido subrepticamente en nuestras ideas y representaciones (Eagleton, 2005, 31). Contraria a ella, habría una verdadera conciencia –ciencia– o ideas rectas que podrían sacarnos de ese error. Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (Cfr. Althusser, 2011, 50-55), sin embargo, asume esta imagen como imaginación e imaginación trascendental, en el sentido de que siempre funcionamos imaginariamente. El filósofo francés sitúa la ideología a la par que el inconsciente freudiano pero, al reducirlo al estatuto de concepciones: ideas y representaciones, deja de lado la cuestión de algo mucho más pegado a nuestra piel como es la sensación, la percepción, la piel misma. Se podría decir que el inconsciente está en la piel, mas, esta concepción o, mejor dicho, pre-concepción, ya cambia el concepto de inconsciente ligeramente.

Por ello, aludimos al comienzo a la relación que se pone en marcha en algunas lecturas de Marx entre algo así como ideología y anticipaciones o pre-concepciones. Es decir, sale a la luz algo que está *antes* (como condición, no cronológicamente) de todo concepto, concepción o incluso representación. Se trata de algo que configura la representación y no es ella misma del todo representación. De este modo dicen Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* --cuestión que pretendemos poner sobre la mesa en el presente artículo-- que es difícil hablar de *ideología* pues sería una categoría tan amplia y con tantos elementos funcionando en ella que sería una suerte de nada debido a que es un todo. Por esta razón, deciden eludir el término y atender a cada proceso en singular en lugar de utilizar este término fácilmente volatilizable si se observa en toda su complejidad y abstracción (Deleuze-Guattari, 1997, 27, 73):

Recientemente se ha subrayado hasta qué punto el ejercicio moderno del poder no se reducía a la alternativa clásica "represión o ideología", sino que implicaba procesos de normalización, de modulación, de modelización, de información, que se basan en el lenguaje, la percepción, el deseo, el movimiento, etc. (Deleuze-Guattari, 1997, 463).

Entrando entonces en la *consigna* polémica que elaboran Deleuze y Guattari donde exponen que hay zonas que no son ideología, que sus análisis no se inmiscuyen en el untuoso tema de la ideología, no confiando ni en una verdad que descubra el secreto de la ideología, ni siquiera una "teoría en general de la ideología" (Althusser, 2011, 52); aquello que invocan es que espacios y tiempos no son ningún *contenido*. Es decir, que estas instancias problemáticas y por ubicar no son ideas, ni representaciones (ni de dominados, ni de dominantes) sino, más bien, límites de la ideología (límites como algo que hace posible la ideología –y la represión– por su *forma* misma, por su tono, por su cuasi-inmediatez). Serían, en todo caso, y como una larga tradición nos comenta: condiciones de la percepción (a flor de piel) o, como hemos notado, *anticipaciones*.

Esto quiere decir que no se sabe si habría que tomar conciencia de ellas o no y, si se tomara algo como "conciencia" de ellas, no es evidente que con este gesto se transformasen pues su movimiento no es tan voluntario; pertenecen más al hábito, a la piel. Por ello, su estudio y alteración han de ser más detallados y, quizá sólo puedan cambiarse pensando de otro modo y, sobre todo, actuando de otro modo, sintiendo de otro modo (no en el sentido del sobrevalorado sentimiento o sentimentalismo, sino en el aspecto de sensación) y, viviendo de otro modo en la vía de las políticas también *prefigurativas* que encontramos en los nuevos movimientos sociales. Pero, sobre todo, y haciendo casi un movimiento de contorsionismo – pues es la piel misma y su hábito contraído de lo que se trata–, cambiando la misma noción-sensación, de tiempo y de tiempo único, que manejamos por el cual: 1) primero, nos damos cuenta o tomamos conciencia de un contenido, de algo; 2) luego, lo cambiamos, así, a placer, tan sólo por habernos dado cuenta y lo sustituimos por otro que ya hemos pensado previamente y nos parece mejor, lo encarnamos –como si esa acción fuera existente o fácil–; 3) y luego ya está cambiado para siempre.

### El tiempo del capital

Así pues, y ya notado brevemente el tiempo con el que solemos contar –pues es el único que podemos contar–, nos adentramos en la temporalidad que maneja el capitalismo o la forma sensorial-temporal del capitalismo. Es decir, en cómo estructuramos y sentimos o pensamos lo que hay según una anticipación temporal en este caso.

El sistema capitalista en el cual estamos insertas parece funcionar en dos tiempos. El primero de ellos lo conocemos o tenemos idea de él sobre todo a partir de *El capital* de Marx, se trata del "tiempo de trabajo socialmente necesario". No nos podemos introducir aquí en la relación de este tiempo ni con la jornada laboral, ni con su relación con el salario pues nos llevaría a muchos lugares y matices, así que sólo intentaremos llegar a la pre-percepción de tiempo que tenemos a partir de este tiempo de trabajo socialmente necesario. Marx nos dice en el primer volumen de *El capital* que este tiempo es un tiempo no cualificado: que no es el tiempo que se tarda en hacer tal o cual producto; sino un tiempo indiferenciado: *Gelatina de trabajo* lo llama (Marx, 1998, 47), o gelatina de tiempo diríamos. Este tiempo, como apunta Marzoa en su obra *La filosofía de El capital*, es un tiempo *único e igual*. Todo tiempo es una cantidad determinada de tiempo indiferenciado (Martínez Marzoa, 1983, 43).

Esto, ¿qué produce? Da lugar a que, como el tiempo es único y siempre igual, no hay diferencia cualitativa entre antes, ahora y después, por ejemplo; o entre esa temporalidad u otros modos. Todo se lo ha tragado un mismo tiempo. Por ello podemos prever los tiempos y adelantar los tiempos en un tiempo continuo e infinito donde sólo hay cortes o metas. Así, en esta homogeneidad, no sólo vivimos en un *eterno presente* sino que, sobre todo, podemos adelantarlos en forma crediticia. De este modo, el tiempo como una suerte de *equivalente general* (de igual manera que el dinero), se adelanta a la vez que el dinero mismo (Marx, 1998, 189). El capitalista adelanta su capital; la prole adelanta su trabajo y eso, luego, en una única flecha del tiempo unidireccional, da réditos haciendo parecer que no habría nada más.

Veámoslo de otro modo más técnico e incardinado en *El capital*. Si en la secuencia de la *fórmula general del capital*, D-M-D' (dinero- mercancía- dinero plus, de donde se obtiene el *plusvalor*), la mercancía tiende a desaparecer en la quimera de D-D', es decir, en la ilusión de que el dinero da más dinero por arte de magia; esta mercancía (M) se consume aceleradamente en este segmento de orden y temporalidad pareciendo que no habría mediación alguna ni nada otro que el dinero mismo (Marx, 1998, 189-190). Lo mismo ocurre con los tiempos, toda multiplicidad queda reducida a un solo tiempo. Es decir, del mismo modo que nos queda la ecuación en D-D' la cuestión temporal nos queda en la ecuación: "presente crediticio - presente incrementado" eliminando pasados, futuros y, como no, otras formas de temporalidad.

Vivimos, pues en un eterno presente, no hay futuro aunque hablemos de él, no hay nada nuevo, sólo lo previsto en ganancia ascendente en forma de espiral. Una espiral ascendente y progresiva. De este modo, se adelanta algo (trabajo-cuerpo-dinero) y luego se recogen los frutos; todo dinero en el movimiento del dinero consigo mismo y del tiempo presente consigo mismo, para hacer otra vez el mismo ejercicio. Dice Marx en *El Capital*:

El capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. [...] Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro.

[...] Como valor originario se distingue a sí mismo como plusvalor –tal como Dios Padre se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo, aunque ambos son de una misma edad y en realidad constituyen una misma persona--, puesto que sólo en virtud del plusvalor de 10 libras, las 100 libras adelantadas se transmutan en capital, y así que esto se efectúa, así que el Hijo es engendrado y a través de él el Padre, se desvanece de nuevo su diferencia y ambos son Uno: 110 libras. (Marx, 1998, 188-189)

\*\*\*

Pero, llegamos a las *crisis* y, por tanto, parece surgir otra temporalidad pues este futuro previsto de antemano que era el presente llamado "futuro" del anterior modelo deja de ser previsible, al menos para el ciudadano de a pie. Sin embargo, aunque parece otra temporalidad donde el futuro sería otro tiempo respecto de un presente continuo, veremos que es perfectamente compaginable con la anterior y la heterogeneidad que marca vuelve a ser un fantasma, como fantasmática era la diferencia entre pasado-presente-futuro que habíamos notado ya.

El primer tiempo que hemos notado es una suerte de *sincronía* pues se mira desde un instante, es decir, sin las fluctuaciones fácticas de los mercados, podríamos decir (Vid. Martínez Marzoa, 1983, 78). Esta suerte de corte nos ha mostrado cómo el tiempo abstracto en el que pensamos y que percibimos es un eterno presente. Por eso, cuando hay una crisis, no nos han robado el futuro sino que nos han robado el mismo presente, lo cual es más terrible y temible y así nos quedamos de indefensas. Con las crisis, empero, notamos la temporalidad vista de modo *diacrónico* pues nos acercamos al ciclo económico.

En esta temática encontramos diversas discusiones pero, a grandes rasgos, podríamos decir que si el tiempo P-P' (presente crediticio-presente incrementado) tenía forma de espiral ascendente, al quebrar, entra en una espiral mayor o en la misma que era más grande de lo que pensábamos. De igual manera que nos desaparecía tendencialmente la M (Mercancía) de la secuencia D-M-D' y debido a lo que Marx llama, en el libro tercero de *El capital* la caída (o baja) *tendencial de la tasa de ganancia* –esto es, porque las máquinas se gastan, las necesidades se transforman metabólicamente, los suelos, superexplotados, declinan, etc.– cada cierto tiempo hay que reponer todo de nuevo (pues lo importante era *reproducir* el sistema y no producir nada –aparentemente– concreto) y sobreviene una crisis. En principio Marx calcula las crisis en periodos de 10 años y, como sabemos, a partir del año 1900, y como marca Rosa Luxemburg, vienen a ser cada 7 años (Luxemburg, 2002, 37).

En principio, una crisis sigue en este esquema espiral ascendente que a veces se ha llamado progreso y es previsible que desaparezcan sectores enteros y otros surjan para que la máquina del capital siga en marcha. De paso, también surge o se amplía el *ejército industrial de reserva* –el paro– en orden a que se siga reproduciendo la estructura del capital. Y es así es como se consumen hasta desaparecer las mercancías, nuestro trabajo, nuestro tiempo y, cómo no, la tierra y el tiempo mismo.

De esta breve exposición del Tiempo (breve porque es mucho más complejo y hemos mezclado las nociones de mercancía, dinero, valor, tiempo, trabajo que en Marx están sutilmente diferenciadas y articuladas) obtenemos dos consideraciones temporales ante nuestra actual crisis. Dos conclusiones las cuales, si son mantenidas, nos dirigen más hacia la reproducción de lo que no queremos que ante un cambio: La primera de ellas es la esperanza de salir del bache y volver a una supuesta normalidad. Ésta opción es una de las mejores maneras de extender este presente que ya nos había quitado el futuro de antemano y afirmar la crisis pues es endémica a este sistema que esperamos vuelva a ser él mismo cuando ya es él mismo. La segunda, aparentemente más revolucionaria, sería intentar buscar ese momento donde la espiral se pare para siempre y ya sí que nos quede un *eterno presente mecánico*, esta vez estático, donde todo, absolutamente todo, vaya bien. *Parusía*.

Si damos continuidad y prioridad o reducimos las temporalidades a este esquema no hay porvenir, ni tiempo ahora, ni tenemos ninguna percepción de que al tiempo, como a muchas cosas, hay que cuidarlo. Seguimos entonces en la inercia de la espera y esperanza de un sistema automático que nos libere para siempre, sin necesidad de una crítica y una apreciación constantes que puedan abrir fisuras en las cuáles quepan futuros diversos. Por ello, no está mal un poco de política prefigurativa contando con tiempos que se encuentran inscritos en nuestras tradiciones los cuáles hacen notar que nos hallamos ante una pluralidad que nos afecta la cual, tan sólo por falta de recursos y por la reproducción que pide para sí el capital, hemos borrado: el tiempo que hace y no el que pasa (Serres, 1995, 86), el tiempo del encuentro y del azar o la ocasión (*kairós*), el tiempo que no se fuga (*Aión*), el futuro anterior, etc. (Vid. Núñez, 2007). Por ello es interesante volver a pensar en la agricultura, por ejemplo

en huertos urbanos –y no es banal que Marx y los huertos epicúreos estén ligados–, pensar en el modelo temporal de las ocupaciones pues la frase: “un desalojo, otra ocupación” ya nos sitúa en otra temporalidad, aquella que considera el fin de algo y la necesidad de transmutarse, en la misma temporalidad de las políticas prefigurativas de aquí y ahora (siendo este ahora no un presente crediticio) frente a las utopías, etc. Sería interesante recoger el plexo de temporalidades que ya tenemos frente al pensamiento único de una democracia o cualquier sistema mecánico y supuestamente perfecto de gentes perfectas y de buena voluntad en algún momento, o bien, su otra cara como es la continuación en la espiral que no lleva a ningún lugar que a sí misma o al cataclismo.

### Espacios y tierra

Si hemos atendido al tiempo debemos estudiar a la vez a su otro necesario: el espacio, los espacios. Nuestra pre-percepción o pre-concepción nos hace sentir que espacio y tiempo están dissociados. Así lo percibimos desde dentro de este sistema presente. Pero, tiempo y espacio están íntimamente vinculados de tal manera que, por ejemplo, el tiempo que hace, formas del tiempo *aión*, la ocasión misma, incluso el tiempo cronológico van asociados a espacialidades diversas. Brevemente, entonces, nos acercaremos a una (otra) percepción de los espacios.

La primera articulación, la más inmediata, que percibimos entre tiempo y espacio es lo que Michel Serres en su *Altas* señala como otro modo del tiempo, esto es, “El tiempo que hace” (algo como el clima) y no el “tiempo que pasa” (Serres, 1995, 86). Este “tiempo que hace” también está bastante tratado en Marx (y Engels) con la cuestión de la contaminación (Vid. Marx, 2001, 160 *Apud* Foster, 2000, 124) y Manuel Sacristán así lo enfatiza (Cfr. Sacristán, 2009). Que hayamos reducido el tiempo al “tiempo que pasa” nos hace incapaces para percibir que a medida que pasa el tiempo (presente y ascendente del capital), el “tiempo que hace” va mal, colapsa. Y no sólo colapsa para los habitantes de las ciudades –y del planeta– que vivimos ya en pocilgas, sino también como límite, ya no temporal sino espacial del capital, el cual, no obstante, y por las leyes de las crisis, puede seguir así por muchísimo tiempo ya que el capital mismo ha inventado ese modo de tiempo. Así pues, no pasa nada, la “carrera espacial” – o una espacialidad acelerada, curioso nombre para mencionar que se busca colonizar otros planetas y/o satélites bajo el único registro del tiempo subordinando los espacios– está ahí para sacarnos de esta cloaca tendente al cataclismo y seguir esquilmando.

La segunda consideración acerca del espacio es aquella que apunta David Harvey en su “Geografía del manifiesto” y, en general, en *Espacios de esperanza* (Harvey, 2003, 35). En la formulación de Harvey se explicita “la aniquilación del espacio a través del tiempo” (Harvey, 2003, 49). Como ya hemos notado antes, si el tiempo es homogéneo, a imagen del *trabajo abstracto* o *gelatina de trabajo*, el espacio, a su vez, se sitúa imagen y semejanza del tiempo único como si no hubiera condiciones geográficas distintas y distintos modos de comprender el espacio. Es decir, el espacio también se declara homogéneo.

Que el espacio se homogeneice nos lleva a una visión de facilidad a la hora de esquilmar. Es decir, al igual que en la espiral, con el tiempo, todos los lugares –que son el mismo: un espacio vacío– se van ganando o conquistando...o perdiendo o “saneando” (Cfr. Harvey, 2005, 137). Al igual que ocurría con la reducción temporal, esta homogeneidad del espacio y subordinación o aniquilación respecto del tiempo también posee una cara pseudorevolucionaria, diríamos, y que hay que conjurar también pues se funciona como si, en este otro caso, tampoco hubiera que cuidar y atender la idiosincrasia de cada espacio: tanto físico-geográfico-agrario, como simbólico –en relación, por ejemplo con tradiciones, género,

etnias, culturas, etc.– En esta consideración de los espacios interfiere la preconcepción de que las ideas pudieran aplicarse como patrones o sellos a cualquier territorio independientemente de su extensión, geografía, clima, cultivos, bienes, tradiciones, sexualidades o cualidad<sup>3</sup>. Esto sólo lo ha hecho el capital –por ello Deleuze y Guattari dicen que es la máquina *desterritorializadora* más potente que hayamos conocido (Deleuze-Guattari, 2005, 22)– y no es acertado que percibamos con sus mismos ojos si queremos cambiar las reglas del juego.

En tercer lugar y por último, lanzamos una cuestión muy importante que apunta Marx en *El capital*; y es que la *tierra* (no abstracta) y los cuerpos (no abstractos) “no tienen valor”. “La tierra no tiene valor” aunque se le pueda poner precio. Pero, ponerle precio sólo se realiza mediante una violencia, mediante, como dice Marx: “[...] una incongruencia *cuantitativa* entre magnitud de valor y precio, o sea entre la magnitud del valor y su propia expresión dineraria” o bien mediante “una contradicción *cualitativa* de tal modo que aunque el dinero sólo sea la *forma de valor* que revisten las mercancías, el precio deje de ser en general la expresión del *valor*” (Marx, 1998, 125).

Y la tierra no tiene valor porque “no se ha objetivado ningún trabajo humano” sobre ella (Marx, 1998, 125). Si se objetiva un trabajo sobre ella ya no es tierra concreta, es “materia prima (abstracta)” y cambia de cualidad; pero la tierra no es materia prima ni una fuerza de trabajo gratuita que trabaje y dé ningún valor, es decir, no es una mercancía entre las mercancías.

La tierra, concreta, y los espacios concretos y distintos, entonces, confieren desde dentro un límite a las gelatinas de trabajo, de tiempo y de espacio, únicas y abstractas, que hemos recorrido. Desde dentro la noción de tierra (y de espacio por ello) sitúa *un afuera* dentro del capital, un margen, un límite; del mismo modo que lo eran espacio y tiempo. Evidentemente no un límite pensado desde el tiempo y el espacio que nos domina. Es decir, no es un final, un hasta aquí, un fin de la historia; sino que nos da la posibilidad de otros caminos. Por ello, aunque estemos inmersos en la teoría de “catástrofe y/o capital” sí que tenemos herramientas para socavar y desviar este desenlace.

Tan sólo hay que volver a dar protagonismo a estas anticipaciones, pre-percepciones fuera, o acompañando, a las ideas y sus contenidos. Volviendo a las sensaciones, a las percepciones, a los deseos y a los hábitos que es donde más y más inconscientemente están escritas las condiciones de reproducción del capital.

Evidentemente con esto no basta, habrá que hacer ajustes en la parte de “contenidos” ideológicos, jugando en y con ellos (como hacen formas de partidos actuales que parecen que nos pueden sacar al menos de una crisis nacional y por un tiempo determinado pues no es una

<sup>3</sup> Estas cuestiones han alterado considerablemente algunas de las lecturas marxistas que corrían hasta hace poco, muchas de las cuales siguen funcionando, que homogeneizan las condiciones en una universalidad abstracta. Tanto los estudios de E. P. Thomson (1984) como del mismo D. Harvey (2003) o el feminismo marxista (o marxismo que no excluye la cuestión de la mujer, etc. en los análisis) como M. Dalla Costa (1995) o S. Federici (2010), han dado cuenta de que, por ejemplo, la acumulación originaria no se da a la vez, ni del mismo modo, en todos los lugares y sectores, de tal modo que las historias se convierten en complejas y en herramientas que pueden ser utilizadas para cambiar el macro-orden establecido. A su vez, estas últimas lecturas introducen una cuestión importante en la problemática de la “reproducción” de las condiciones del capitalismo unida, en cierto modo, a nuestra propuesta. Y es que deben ser consideradas también como reproducción del capital no sólo las condiciones del sistema o ideología, sino aquello que guarda relación con la familia y a la vida en sí mismas (Engels, 1884, 28). Este concepto de reproducción a nivel ya biológico, ya simbólico en su forma familiarista de producción de trabajadores, junto al de tierra que sostenemos aquí, pueden servirnos como herramientas para analizar y alterar el sistema mundializado en el cual estamos inmersas. Vid. Para más información: Laboratorio Feminista (2006) *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie eds.

salvación universal ni eterna). Pero, si no se atiende, cada vez y a la vez, a esta dimensión de la sensación misma y de cómo al quedar codificada o reducida nos deja menesterosas de propuestas y alternativas, aquella de contenidos o ideas será sólo de ajustes (que no es poco) pero no de cambio. Por ello, este asunto no es el único a tocar pero consideramos imprescindible que sea tocado. Y pensamos que Marx lo hace notar claramente porque vuelve una y otra vez a ello: no lo tematiza como tal en *El capital* donde, sin embargo, tenemos su forma más elaborada, pero cada vez que puntualiza con firmeza algo y realiza frases rotundas, hay algo ahí que refiere a espacios y tiempos de lo cual hemos intentado aquí dar algunas pinceladas.

### **Bibliografía**

- Althusser, L. (1992) *El porvenir es largo. Los hechos*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Althusser, L. (2011) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Ediciones quinto sol. (1ª. Ed. En francés, 1970).
- Bellamy Foster, J. (2004) *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. El viejo topo. (1ª. Ed. En inglés, 2000).
- Dalla Costa, M. (1995), "Capitalism and Reproduction", en Bonefeld, W. et al. (eds.) *Open Marxism: Emancipating Marx*, London: Pluto.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia: Pre-textos. (1ª. Ed. En francés, 1980).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005) *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Eagleton, T. (2005) *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós. (1ª. Ed. En inglés 1995).
- Federici, Silvia (2000) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Harvey, J.B (2005). *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. México: FCE.
- Harvey, D. (2014) *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. UK: Profile Books. <http://www.thewhitereview.org/features/seventeen-contradictions-and-the-end-of-capitalism/> [Fecha de consulta 26/12/14].
- Harvey, D. (2003) *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.

Laboratorio Feminista (2006) *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie eds.

Luxemburg, R. (2002) *Reforma o revolución*. Madrid: Fundación Federico Engels. (Primera edición 1900).

Martínez Marzoa, F. (1983) *La filosofía de “El capital”*. Madrid: Taurus.

Marx, K. (1998) *El capital. Crítica de la economía política*. México DF.-Madrid: Siglo XXI. (1ª. Ed. En alemán, 1867).

Marx, K. (2001) *Manuscritos económicos y filosóficos*. (Publicado en 1844) en <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2008/06/manuscritos-filosoficos-y-economicos-1844karl-marx.pdf> [Fecha de consulta 26/12/14].

Núñez, A. (2007) “Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós” en *Paperback. Publicación sobre arte, diseño y educación*. n°. 4. <http://www.artediez.es/paperback/anterior/04paper/home.htm> [Fecha de consulta 26/12/14].

Sacristán, M. (2009) *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Madrid: Público. (1ª. Ed. 1987).

Serres, M. (1994) *Atlas*, Madrid, Cátedra. (1ª. Ed. En francés, 1994).

Spinoza, B. (2013) *Tratado político*. Madrid: Alianza ed. (Publicado en 1677).

Thompson, E. P. (1984) “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?”, en *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica. (1ª ed. en inglés: 1979).

Žižek, S. (2003) “La estructura de la dominación y los límites de la democracia” en <http://www.lacan.com/zizek-buenosaires.htm> [fecha de consulta 26/12/14].



# Sobre la probable actualidad de *El Capital*

José Luis RODRÍGUEZ GARCÍA

Universidad de Zaragoza

## Entrando en la cuestión

De lo que *debemos* partir es de una constatación que no me parece discutible: el Acontecimiento-Marx ha estado sometido en las últimas décadas a una depreciación realmente sorprendente, al intento de una tachadura que puede calificarse de forma muy diversa -si bien no debiera olvidarse el expresivo comentario derridiano: no polemizar sobre Marx indica “una falta de responsabilidad teórica, filosófica y política”-. Pero es igualmente innegable que en justa correspondencia se ha acelerado un intento de recuperación de la aventura de quien dedicó su vida al análisis de la explotación, del empobrecimiento poblacional y de los posibles recursos para resolver no pocos problemas.

Me disculparán si me resisto a recordar testimonios orientados en la primera dirección porque son tan múltiples que temo la posible indigestión provocada por el recuerdo de anatemas, diagnósticos y varapalos. Acaso sea suficiente recordar este apunte del notablemente lúcido Althusser recogido de un artículo que él mismo presentaba como aproximación... Nos dice a propósito de la mantenida ofensiva contra la praxis socio-materialista:

El aparato de información inculcado por medio de la prensa, la radio, la televisión, a todos los <ciudadanos>, dosis diarias de nacionalismo, chovinismo, liberalismo, moralismo, etc. Lo mismo ocurre con el Aparato cultural (el papel chovinista del deporte está a la orden del

día), etc. El Aparato religioso, recordando en los sermones y demás solemnes ceremonias del nacimiento, del matrimonio y de la muerte que el hombre no es más que polvo a menos que llegue a amar a sus semejantes hasta el punto de presentar la otra mejilla a aquél que golpea la primera. Respecto al Aparato familiar... no es preciso insistir más.<sup>1</sup>

Como me resultaría difícil encontrar palabras adecuadas para ilustrar el segundo asunto de nuestro interés, es decir, el del reintegro de Marx a la actualidad teórico-política, voy a recurrir a una línea de la Introducción a la divulgativa aproximación a Marx que llevó a cabo Bensaïd hace un lustro. Escribía: “ya hace tiempo que una prensa vocinglera anunciaba triunfalmente al mundo la muerte de Marx. Expresaba así alivio por su desaparición, y el temor que su retorno infundía. Lo que más se siente hoy es, justamente, el tan temido retorno de Marx”<sup>2</sup>.

Y ha retornado en el ámbito de una crisis de sus principios y propuestas. *Resulta un tanto enigmático...* ¿Por qué “enigmático”? Porque el retorno y la revaloración de buena parte de sus análisis y propuestas se dan, precisamente, en el momento álgido de una ofensiva capitalista sin precedentes en el último siglo. Y ciertamente no parece el momento oportuno para celebrar un retorno. Ya hace casi treinta años, en el coloquio organizado por Il Manifesto en Venecia -1977-, el citado Althusser lo recordaba: “Quelque chose s’est brisé”. Lo que “había quebrado” era el marxismo... ¿Pero qué “había quebrado”? Por un lado, y es indudable, 1) las realizaciones políticas inspiradas en el ideario marxista. No deseo intervenir en esta orientación porque me interesa más especialmente subrayar que lo que “había quebrado” era 2) la autosuficiencia de la aventura teórica marxista: la crisis estaba apuntalada sobre la percepción de fuertes inconveniencias teóricas internas al proceder discursivo del texto materialista de Marx. No se trata exactamente de contradicciones a la manera como suele entenderse que hay contradicción interna a un discurso o propia de una práctica social ya que, en este caso, de lo que se habla es del mantenimiento de dos proposiciones que se niegan en idéntico ámbito discursivo. Prefiero referirme a Desajustes, entendiendo por tales la presencia en un discurso de dos o varias reflexiones que no se enfrentan entre ellas, sino que, más simplemente, difieren de manera sustancial –en el sentido en que intervine a propósito en *Marx contra Marx* (1996). Entiendo que este segundo aspecto de la crisis del marxismo estuvo sustentada en el hecho de esta percepción que algunos lectores e intérpretes de Marx comenzaron a detectar incluso mucho antes del estallido crítico al que vengo refiriéndome.

Voy a referirme a tres, tomados un poco a vuelapluma, y que referiré con mucha brevedad para centrarme en un desajuste que ha sido escasamente considerado o, diversamente, habiendo merecido alguna atención, requiere una reconsideración desde mi modesta perspectiva.

1. Desajuste de la “ideología”... La consideración común era la de entender el espacio histórico-social como relato de una aventura de la(s) ideología(s), cada una de las cuales estaría ilustrando un orden económico-político y, por lo mismo, correspondiendo en cuanto a su valoración con la que merece el determinado orden económico-político del que sería ilustración y sustento. Desde esta perspectiva habría que pensar en una ideología emergente, subversiva y revolucionaria en el mundo del capital, avance del espacio por venir, y que estaría por lo mismo amparada por la realización universal de libertades y necesidades, etc.

<sup>1</sup> . Althusser, Louis, “Ideología y Aparatos ideológicos de Estado”, en *Escritos*, Barcelona, Laia, 1974, p. 135.

<sup>2</sup> . Bensaïd, Daniel, *Marx ha vuelto*, Edhasa, Barcelona, 2012, p. 9.

Desde luego, esta consideración estaría avalada por el discurso de Marx y Engels a partir de *La ideología alemana*. Como he prometido no alargarme interrumpiré esta primera referencia recordando de nuevo a Althusser, que en el artículo ya citado, y a propósito de lo que nos ocupa ahora, subrayaba que la teoría de la ideología a la que se refiere Marx en la obra que acabo de citar “no es marxista”<sup>3</sup>, diferenciando con mucha claridad entre la propuesta positivista-historicista<sup>4</sup> -que ha sido la dominante en el corpus hermenéutico marxiano- y otra que sería radicalmente distinta de ésta -la propiamente materialista- y que, apuntando a una concepción de la ideología imposible de ser sometida a un análisis aventurero como el citado con anterioridad, establecería que “*la ideología no tiene historia*”<sup>5</sup>. *Desajuste evidente*: dos concepciones que conviven en un mismo discurso y que operan con archivos conceptuales diferenciados -lo que impide hablar de “contradicción teórica” entre ellos por cuanto no puede *dialogar* lo que está situado en registros idiomáticos diferenciados.

2. Desajuste de la “contradicción”... La Vulgata marxista vino a entender que la resolución de los conflictos en términos de superación del horizonte histórico de la lucha de clases pasaba y estaba determinada por el “factor económico”. Es indudable que podrían seleccionarse numerosos textos en los que Marx y Engels parecen abonar esta imprecisa consideración. Pero no es menos cierto que existen otros textos que remiten la supuesta esencialidad del mismo a una misteriosa y evanescente “en última instancia”. No es de extrañar que se generara desde el inicio una constante polémica que en verdad fue resuelta a favor de la primera sugerencia. Como Althusser nos viene acompañando en este camino, apelaré de nuevo a un texto -creo que uno de los más importantes de su obra-: me refiero a “*Contradicción y sobredeterminación*”, artículo incluido en *La revolución teórica de Marx*. Pues bien, en dicho artículo Althusser no sólo se limitaba a marcar la radical disparidad entre las concepciones de la dialéctica sostenidas por Hegel y Marx -lo que no es asunto baladí-, sino que subrayaba la misma en el hecho de que sea imprescindible jugar continuamente, como hicieron Marx o Lenin, entre la instancia económica y el reconocimiento de “la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica”<sup>6</sup> que pueden aparecer como el fenómeno que actúa *visiblemente* en la lucha de clases como causa sobredeterminadora de la “instancia económica”. Pero el debate estaba ahí y, más allá de toda consideración, parece que algo de “confuso” existía en el propio texto marxista -acaso agradada la sospecha por el hecho de que Marx dedicara la mayor parte de su obra a explicar la fundamentalidad del hecho económico.

3. Desajuste de la definición de “clase revolucionaria”. Intentaré ser breve en este momento, aunque este desajuste es, posiblemente, el que más haya inquietado en la trayectoria marxista. Veamos la cuestión... Marx había subrayado en su aproximación crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel que sólo un sujeto carente de interés alguno podría estar en condiciones de llevar adelante y con visos de éxito una reivindicación política de alcance universal, es decir, que afectara positivamente a todos los estratos sociales. Parece lógicamente impecable concluir que sólo el proletariado puede, en consecuencia, presentarse como sujeto histórico-revolucionario. Tal argumentación está en la base, como puede comprenderse, de la crítica a las frustradas intenciones de universalismo que esgrimió la levantisca burguesía del 89. Sin embargo, no son escasos los textos en los que Marx reduce la identificación entre sujeto histórico-revolucionario y proletariado introduciendo cautelas

<sup>3</sup>. Althusser, Louis, op. cit., p. 139.

<sup>4</sup>. Cfr. *ibid.*, p. 142.

<sup>5</sup>. Cfr. *ibid.*, p. 141. El subrayado es de Althusser.

<sup>6</sup>. Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967, p. 91.

como la referida a la necesidad de un cierto nivel intelectual, como la referida a la desatención que merece el lumpenproletariado o como en fin, la que apunta a la urgencia de una afiliación partidista. Teniendo esto en cuenta, vemos que el propio estatuto de la clase revolucionaria es, cuanto menos, complejo. Y se comprenderá entonces la radicalidad del debate previsible: Lukács lo abrió con fogosidad teórica en páginas inolvidables de *Historia y conciencia de clase* y sus ecos resuenan, por ejemplo, en numerosas consideraciones de la aventura sartreana, apuntándose a la necesidad de una “conciencia de clase” a la que otros autores y políticos no concedían notable relevancia al subrayar ante todo la función esencial de la “espontaneidad” –sería el caso memorable de Luxemburgo- o la necesidad fuera de toda duda del Partido –en la más férrea orientación leninista.

Cada una de estas perspectivas nos obligaría a llevar a cabo un seminario concienzudo, polémico e imagino que interminable. Por esto, sólo quiero referirme a un posible y misterioso *cuarto desajuste* que se refiere, así lo creo, al centro de la maquinaria teórico-política marxista –o de su tradición. ¿A qué me refiero? Se trata de un asunto *económico*.

### **El núcleo del problema**

Verdaderamente, lo que les quiero plantear es un *enigma* –no encuentro en este momento otra forma de calificar el asunto al que voy a referirme. Creo que se trata de un asunto que merece la pena resolver o, cuando menos, restaurar por lo que se refiere a la importancia – acaso...- de su actualidad.

Obviamente el texto que provoca menos suspicacias de la literatura de Marx es *El capital* (EC en adelante) En primer lugar, porque él mismo, en prólogos sucesivos, se reiría de sus debilidades hegelianas, que están sobre todo presentes en sus referencias al fetichismo de la mercancía... Por otra parte, porque su análisis es remitido al capitalismo industrial decimonónico y, entonces, su fundamentación científica parece avalada, y también contrarestada como válido análisis empírico pero, dada la naturaleza de la inmediatez analizada, invalidada dicha fundamentación para en análisis de la actualidad. Así se esquivo el sentido que al trabajo científico quería darle Marx. Algunos autores lo previnieron hace décadas, y Bensaïd lo ha recordado en su *Marx ha vuelto* cuando escribía esto que no me resisto a silenciar:

De los *Manuscritos parisienses de 1844* hasta *El Capital*, este saber sigue siendo íntegramente “crítico” en toda su extensión; y si bien puede evolucionar el uso que se hace de dicho término, lo que permanece igual es la “Crítica despiadada del orden existente, reivindicada ya en sus cartas de juventud. En vez de actuar como los socialistas doctrinarios, que “excomulgan como santos”, se trata de “satirizar como críticos”<sup>7</sup>.

Pero, en fin, no seguiré por este camino.

Pero qué ocurriría si EC es una obra *para nosotros*, en ningún modo obsoleta... Evidentemente, *que sea una obra para nosotros* requiere que existan anotaciones de lo real del pasado que reaparecen en nuestra inmediatez. Es lo que pienso ahora. Y por esto quiero proponerles alguna consideración al respecto. ¿Por dónde comenzar?

Bien, voy a hacerlo remitiéndome a alguna orientación de EC. En concreto a las relaciones

<sup>7</sup>. Bensaïd, Daniel, op. cit., p. 179.

de conflictividad que pueden derivar del concepto de *subsunción real* en relación a la evolución del Modo de producción capitalista y, más allá, de las posibles inconveniencias que se derivan del planteamiento marxiano. Relaciones de conflictividad que acaso sólo podamos percibir en la coyuntura que vivimos y que, desde mi perspectiva, reactualiza la operación de Marx –si bien, nos plantea otros problemas... Pero, en fin, les comentaba que iba a presentar el asunto con algún suspense. Lo formulo para que vayamos entrando en el asunto... Como saben, Marx escribe ese conocido como Capítulo VI (inédito) hacia 1863 –es decir, pocos años antes del inicio de la redacción de *El capital* (1867)... Pero, en verdad, creo que se trata de páginas que debían ser incorporadas a la obra inigualable de Marx. De hecho, dicho concepto reaparece una y otra vez en el Libro I. Entonces, ¿por qué no lo incorpora o desarrolla más fuertemente –dada la importancia que tiene, como veremos...?-. Uno de los prologuistas del texto inédito en su versión castellana –José Arico, la verdad es que desconozco si existen otras versiones- aventura preguntándose ¿por qué decidió no publicarla?... Y responde lo siguiente:

Basta una simple lectura de los Resultados... para comprender que su ausencia en el libro I de EC resta bastante coherencia a su obra, tal como fue publicada por el autor. Y eso debía comprenderlo el propio Marx al escribirla. ¿Por qué decidió no publicarla? Quizás tenga razón el traductor de la edición italiana, Bruno Maffi, al señalar que le hubiera sido imposible a Marx conseguir un editor burgués que aceptara sacar el libro con ese final políticamente tan comprometedor (...) El texto muestra claramente el sentido que Marx quería dar a su obra y las razones que tenía para pensar que con ella asestaba a la burguesía un golpe del que jamás podría recuperarse.<sup>8</sup>

Es una opinión que puede ser respetada. Pero no estoy de acuerdo con la consideración de Arico.

Me interesan rastrear otras interpretaciones para avanzar.

Quisiera referirme en primer lugar a un texto que publica Negri en 1989. En uno de sus capítulos viene a señalar la importancia del concepto de *subsunción real* poniéndolo en relación con el de *obrero social*. Se remarca, por un lado, que vivimos en una etapa radicalmente nueva en relación a la contrastada por Marx. Escribe:

Por lo que nos atañe, ahora la situación es profundamente distinta: *nosotros hemos ido más allá de Marx y el obrero social es una realidad* a la que la definición marxiana de las sucesivas subsunciones podía sólo aludir y definir en su potencialidad, mientras que nosotros vivimos la actualidad del concepto.<sup>9</sup>

Esto es, el *obrero social* está en condiciones de superar los rigores de la subsunción real que se escuchan siempre como cantos de sirena que prometen las mieles del consumismo o la realización de las necesidades. Por esto mismo, y en segundo lugar, no ha lugar a la consideración del “aburguesamiento del proletariado”<sup>10</sup>, sino antes bien a la consideración adversa, es decir, a la relativa al fortalecimiento de la potencia proletaria. En fin, Negri hablaba entonces en tales términos. Ahora bien, ¿por qué esta confianza? Por la propia naturaleza del obrero social que está conformado por “su capacidad de reapropiarse del mando sobre el trabajo”<sup>11</sup>. De esta manera, el periodo de la subsunción real es el de un

<sup>8</sup> . Arico, José, “Presentación” a *El Capital. Libro I, Capítulo VI (inédito)*, México, Siglo XXI, 1971, p. X.

<sup>9</sup> . Negri, Toni, *Fin de siglo*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 70.

<sup>10</sup> . Ibid., p. 66.

<sup>11</sup> . Ibid., p. 71.

proletariado rearmado contra la maquinaria del capital y no absorbido por sus exigencias.

Queda ahí la alternativa negriana que, según mi parecer, no se va a mantener cuando él mismo aborde el tema de la postmodernidad, el asunto de la globalización o mundialización económica y la estrategia del biopoder para crear subjetividades. La lectura de *Imperio* o de *Multitudo* nos puede convencer de que el lenguaje que se mantiene desde los años 70 hasta el fin de siglo resulta muy pronto obsoleto e inservible. ¿En qué medida? Por cuanto la evidencia nos aconseja establecer otras conclusiones –nada parece alterar, digámoslo así, el afán de la clase obrera por el consumismo y las derivas de la izquierda socialista se van transformando, ante esta evidencia, en transversales e interclasistas-. Resumidamente, puede afirmarse, siguiendo la estela negriana, que el *obrero social* está en condiciones de afrontar con espectacularidad hercúlea la subsunción real e impedir la fagocitación de su conciencia de clase.

Pero no parecerá extraño que el tema de la subsunción real, esto es, el tema de la evolución de la máquina que crea plusvalor en su adaptación a las circunstancias contemporáneas, haya merecido otras lecturas. Por ejemplo, la que encontramos en algunas páginas de un texto de G. Albiac –es del 2000 y se titula *Desde la incertidumbre*- donde se reconocía la novedad –en el horizonte negriano- para establecer paralelamente que vivimos en una geografía político-productiva que es la heredera de la amplia franja histórica del periodo de subsunción formal. Escribía:

El capitalismo alcanza su mayoría de edad, automatizando lo que en el periodo de la acumulación originaria era simple expropiación arbitraria, desposesión salvaje, concentración dineraria al margen de toda regla. La normalidad sucede a la anomalía, la legitimidad a la ley de la jungla, la plusvalía al robo (...). Y, así, el sorprendente capítulo VI inédito del libro I de EC dibuja ante nosotros la imagen de un imperio des-subjetivado que sólo el último tercio de nuestro propio siglo serviría para ejemplificar<sup>12</sup>,

para concluir que

desde mediada la segunda década de nuestro siglo, el modelo de la subsunción formal estaba agotado. Fueron necesarias dos guerras mundiales y todo el extraordinario proceso de concentración y centralización que el fin de la segunda desencadena para situarnos en el umbral de esa *mutación...* a la que se designa como subsunción real del trabajo en el capital<sup>13</sup>.

Y el posicionamiento de Albiac apuntaba a un cierto réquiem por la actitud del sujeto histórico-revolucionario, esto es, el proletariado. Al fin y al cabo, ya lo había indicado con alarma Marcuse en *El hombre unidimensional*. La diferencia con Negri es obvia, la distancia inconmensurable: porque donde Negri encuentra –y no sabemos muy bien por qué- razones para el optimismo dada la naturaleza y subjetividad del obrero social, Albiac sólo identifica la congelación de un sueño que nos remite a la pesadilla más odiosa que sufrirse pueda, esto es, a la pesadilla de la inmovilidad y del desasosiego irrefutable. En fin, no quiero añadir nada más al respecto porque yo mismo he sostenido en otros textos este último análisis referido y compartido con alguna desazón lo que parecía derivarse estrictamente de las implicaciones del concepto de subsunción real y, muy exactamente, la evidencia de un obrero social

<sup>12</sup> . Albiac, Gabriel, *Desde la incertidumbre*, Barcelona, Plaza&Janés, 2000, p. 83.

<sup>13</sup> . Ibid., p. 97.

amodorrado.

Pero, ya que estamos en materia, y aproximándonos a la propuesta para solucionar el enigma -¿por qué Marx se resiste a publicar este capítulo?- quisiera hacerle una mala jugada a mi amigo Aragüés, gracias a quien estoy hoy aquí planteándoles mis propias vacilaciones después de algunos meses en que llevo pensando el asunto... Porque Aragüés, más cerca de las conclusiones de Albiac o de las mías propias que las del optimismo de Negri, y por supuesto, a años luz de quienes suponen una especie de cobardía intelectual de Marx, que habría renunciado a la publicación por miedo a los ataques de la burguesía -cuando en verdad la burguesía debiera sentirse muy satisfecha de haber creado una subjetividad paradójica, puesto que, resultando explotada, parece sin embargo asentir ante la contemplación de sus heridas-, lleva a cabo, Aragüés, digo, un análisis a partir del cual podemos concluir que su propuesta interpretativa de la subsunción real la entendería como una novedad puramente estructural con la consiguiente consecuencia de una deriva hacia la constitución de una subjetividad esclavizada e inconsciente. Propone, así pues, la aceptación de la novedad del periodo de la subsunción real, sin caer en la extremada desazón de Albiac y esquivando a un tiempo la euforia negriana. En efecto, Aragüés, en uno de los capítulos de su *Líneas de fuga*, viene a proponer sus páginas es la conveniencia de encontrar o potenciar una herramienta que afronte las novedades finiseculares de la subsunción real y, muy especialmente, la del recurso estratégico del MPC que se ampara actualmente en la ofensiva de los medios de comunicación. Leamos:

Es necesario, por lo tanto, ampliar los parámetros que definen la subsunción real del trabajo en el capital (...máxime cuando) para configurar ese modelo de supeditación de las subjetividades al capital se han generado otros mecanismos de eficacia contrastada, como son el aumento del nivel de vida en las sociedades occidentales, cuya consecuencia es la aparición de una conciencia de una *conciencia de habitabilidad del capitalismo*, y el potente desarrollo de los medios de comunicación de masas”<sup>14</sup>.

¿A qué nos enfrentamos? ¿Es posible aceptar que la no inclusión del VI inédito es debida a la sospecha de que la aceptación de la misma revoca cualquier posibilidad de transformación post-capitalista? Desde luego, desecho radicalmente la idea de una supuesta cobardía intelectual por parte de Marx, ya que sabemos que no le aflige en exceso abandonar pretensiones editoriales -abandona sin dolor alguno su *Crítica de la Fª del Derecho de Hegel*, y, espectacularmente, *La ideología alemana*, además de los *Grundrisse*-, y también que el abandono esté motivado por la sospecha de que sus conclusiones afectan gravemente a la función histórica del proletariado.

Me excusarán que sea breve, y acaso demasiado reductor. Pero lo hago porque quisiera comenzar a marcar algunas huellas para superar el enigma. Es decir, quiero transmitir mi impresión -dejémoslo así...-. Es claro que ésta no se ampara en una lectura cuidadosa de EC tan sólo, sino igualmente en el hecho de que la situación de la crisis mundializada que va a ser nuestro desierto o nuestro Gólgota me ha aconsejado el atrevimiento que voy a comenzar a hacer explícito ahora mismo. No deben estar ustedes confiados en exceso en relación a la oportunidad o rigor de mis palabras. Me limito a comenzar la roturación de lo que podría ser un nuevo campo -que alguien sembrará-. Les expongo mi tesis sobre el enigma del inédito VI de EC antes de aportar alguna razón que podría avalar la misma. Vayamos, avancemos...

<sup>14</sup> . Aragüés, Juan Manuel, *Líneas de fuga*, Madrid, FIM, 2002, p. 37.

*Mi tesis es que Marx se decide a no incluir el conocido como VI (inédito) debido a que no está convencido de que pueda ajustarse con otras reflexiones desarrolladas en la obra –como la noción de crisis, por ejemplo- y, sobre todo con la superación del periodo de subsunción formal y el tránsito de la plusvalía absoluta a la plusvalía relativa.*

### Subsunción formal y Terror

Vayamos por partes. Recordemos, en primer lugar, que la subsunción formal no es específicamente capitalista. En las páginas dedicadas a su tratamiento, Marx apuntará que nos situamos ante una relación “desarrollada ya antes de que surgiera la relación capitalista”<sup>15</sup>. Pero es cierto que se remodela específicamente en el horizonte de las nuevas relaciones capital-trabajo asalariado. ¿En qué sentido? Leamos este largo y sustancioso fragmento, en el que se relacionan las condiciones de modalidad laboral que tuvo oportunidad antes de que surgiera la relación capitalista y las ordenadas por esta misma:

la relación capitalista como *relación coercitiva* que apunta a arrancar más plustrabajo mediante la prolongación del tiempo de trabajo –una relación coercitiva que no se funda en relaciones personales de dominación y de dependencia, sino que brota simplemente de diversas funciones económicas- es común a ambas modalidades, pero el modo de producción específicamente capitalista conoce empero otras maneras de expoliar la plusvalía. Por el contrario, sobre la base de un modo de trabajo preexistente... sólo se puede producir plusvalía recurriendo a la *prolongación del tiempo de trabajo*, es decir, bajo la forma de la *plusvalía absoluta*. A esta modalidad, como forma única de producir la plusvalía, corresponde pues la *subsunción formal del trabajo en el capital*.<sup>16</sup>

La cuestión parece absolutamente clara... La vinculación relacional subsunción formal-plusvalía absoluta-coerción queda establecida con firmeza. Pero a esta relación la sucedería la propia de la subsunción real que plantearía otro núcleo relacional: subsunción formal-plusvalía relativa-aceptación de la maquinaria... Volvemos a leer a Marx:

En la subsunción real de trabajo en el capital... se desarrollan las *fuerzas productivas sociales del trabajo* y merced al trabajo en gran escala, se llega a la aplicación de la ciencia y la maquinaria a la producción inmediata. Por una parte el *modo capitalista de producción*, que ahora se estructura como un modo de producción sui generis, origina una forma modificada de la producción material. Por otra parte, esa modificación de la forma material constituye la base para el desarrollo de la relación capitalista, cuya forma adecuada corresponde, en consecuencia, a determinado grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo.<sup>17</sup>

Quedaría delimitado así un proceso en el que subsunción formal-subsunción real serían las denominaciones de las dos etapas de la historia del capital. Considerando estos fragmentos puede uno caer en la tentación de conceder la razón a cualquier intérprete. Y dar pábulo desde luego a la indecisión (Aragüés), a la amargura (Albiac) o al optimismo voluntarista del Negri que operara así entre 1980 y 1989 –cuando menos-. Pero no debe marginarse que Marx introduce importantísimas cautelas: por ejemplo, hablando de la posible-real (re-)evolución de la relación capitalista, nos desafía a un reto que entiendo no hemos sabido resolver, y que no

<sup>15</sup> . Marx, Karl, *El Capital, libro I, capítulo VI (inédito)*, México, Siglo XXI, 1971, p. 56.

<sup>16</sup> . Ibid., p. 56.

<sup>17</sup> . Ibid., p. 73.

es otro que el que precisar en qué consista *ese determinado grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo*. Aniquilación, diría yo, estupor, quiebra: la aniquiladora niebla de la *subsunción real* nos sitúa en un horizonte muy complicado.

Pero resulta, desde mi punto de vista, que otras reflexiones de Marx anuncian algo distinto a esta irrevocable cronologización del capital. Ruego que se tenga en cuenta este fragmento que voy a transcribir porque es fundamental para entender algunos de los conflictos que estoy planteando: desde mi punto de vista, estas líneas afectan ante todo al problema de la *cronologización* que me ocupará más adelante. Atendamos al texto, que dice lo siguiente:

Sea como fuere, las dos formas de la plusvalía, la absoluta y la relativa... corresponden a dos formas separadas de la subsunción del trabajo en el capital, o dos formas de la producción capitalista separadas, de las cuales la primera es siempre precursora de la segunda, aunque la más desarrollada, la segunda, puede constituir a su vez la base para la introducción de la primera en nuevas ramas de la producción.<sup>18</sup>

Fíjense en ese *siempre* que parece indicar la repetición del ciclo subsunción formal-subsunción real... Naturalmente, si esto fuera así, no tendría sentido la inclusión del cap. VI en El Capital –sin que esto desmerezca la reflexión sobre el concepto de subsunción que es ampliamente tratado en el capítulo XIV, entre otros-. Esto es, no tendría sentido la historización de la subsunción. ¿En efecto, qué se nos ha querido decir en el fragmento transcrito líneas arriba? Me parece básico hermenéuticamente, aunque no sepa si entro en territorios muy difíciles. Esto es lo que deseo expresar: que no hay posibilidad de historización del Capital, sino que, atendiendo a su aventura, de lo que convendría hablar es de un juego permanente entre subsunción formal y subsunción real, resultando aquella la más idónea para entender el mecanismo de la acumulación progresiva e ininterrumpida del Capital y la subsiguiente dominación de la fuerza del trabajo, de la ciudadanía –*que bien podría identificarse estrictamente con fuerza de trabajo*.

Vamos a comprobarlo apelando a dos horizontes. El uno es propiamente teórico, analítico, marxiano, si queremos hablar de esta manera, mientras que para ilustrar el segundo me ampararé en una somera y acaso polémica consideración de nuestro presente.

Pues bien, voy a intentar mostrar que el análisis histórico de Marx referido a la evolución del capital o, más estrictamente, a las relaciones capital-trabajo asalariado, son incompatibles con la consideración de su reflexión sobre la *crisis*, lo que motivaría el rechazo marxiano a la inclusión del VI inédito. Veamos, como es sabido, Marx sostiene el carácter periódico de la crisis. O lo que es lo mismo: la interrupción violenta del proceso del trabajo y las paralizaciones del mercado y la circulación son realidades propias del modo de producción capitalista. En un lenguaje pretendidamente científicista, escribirá en el cap. XXIII que

así como los cuerpos celestes, una vez arrojados a un movimiento determinado, lo repiten siempre, la producción social hace otro tanto no bien lanzada a ese movimiento de expansión y contracción alternadas. Los efectos, a su vez, se convierten en causas, y las alternativas de todo el proceso, que reproduce siempre sus propias condiciones, adoptan la forma de la *periodicidad*.<sup>19</sup>

Lo que explicitará páginas más adelante:

<sup>18</sup> . Ibid., p. 60.

<sup>19</sup> . Marx, Karl, *El Capital*, I, v. 3, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 788.

En todo y por todo, los movimientos *generales* del salario están regulados exclusivamente por la *expansión y contracción del ejército industrial de reserva, las cuales se rigen, a su vez, por la alternación de períodos que se opera en el ciclo industrial*. Estos movimientos (se determinan) por la proporción variable en que la clase obrera se divide en ejército activo y ejército de reserva, por el aumento y mengua del volumen relativo de la sobrepoblación, por el grado en que ésta es ora absorbida, ora puesta en libertad. Para la industria moderna, realmente, con su fase decenal y sus fases periódicas...”<sup>20</sup>.

Preguntémosnos: ¿qué debe ocurrir para la superación de la crisis, es decir, para la reaceleración de la producción, del mercado y de la distribución? Algo que Marx supone y que viene a explicar desde mi punto de vista su resistencia a la publicación del cap. VI. Ni más ni menos, *que es necesario retornar al periodo de la apariencia subsunción formal –esto es, a la restauración de la plusvalía absoluta y de la coerción...* Desde esta perspectiva, la subsunción real es episódica y superficial. *Lo que opera esencialmente es la regla de la subsunción formal*. Por esto mismo, la superación de las crisis exige el restablecimiento de los marcos coercitivos. Yo creo que Marx pensaba esto, como creo ahora también que pensaba que la reaparición de los mecanismos de la subsunción formal eran en buena medida la siembra de la revolución socialista –porque mal le va a la conciencia del proletariado la subsunción real... Y entiendo que Marx pensaba esto estrictamente: vuelvo a recordar ese fragmento transcrito con anterioridad del VI inédito en el que se apunta la relación entre “nuevas ramas de la producción” y la reaparición consiguiente de la “subsunción formal”, no siendo posible olvidar que Marx entiende que la supervivencia del capital sólo es posible en virtud de la permanente revolucionarización de los medios de producción de modo que *vivimos permanente asediados por la forma de la subsunción formal*.

Pero deseo subrayar una segunda evidencia de esto que ahora sostengo y que ayudaría a explicar el enigma de la supresión del capítulo que estamos cuestionando y que fortalece, desde mi punto de vista, la posible exactitud de lo que digo. Y se me permitirá descender a nuestro presente –aunque podríamos encontrar advertencias sutiles y precisas en algunas de las crisis analizadas por Marx, las del 25 o del 46-47, las del 57-58 o de 1866. Pero nos es más útil hablar de nuestro hoy, esto es, de *nuestra crisis*.

Nadie pondría en duda que el efecto más aparatoso de la crisis que vivimos es el empobrecimiento de amplias franjas de la ciudadanía y el descenso de su nivel de vida. Las medidas no son para nadie desconocidas: salarios congelados o a la baja, deriva de la masa recaudatoria de los servicios públicos hacia la oxigenación del capital financiero y neo-regulación del marco laboral. La finalidad es inequívoca: se trata de restaurar la vigencia de los mercados y de garantizar la circulación de mercancías. Pero hay algo en la trastienda que no podemos desconocer, y que nos hace retornar a algunas de las tesis más contundentes del Marx de *El Capital*. Y es que la congelación salarial debe considerarse ni más ni menos que como un encubierto aumento de las horas de trabajo por cuanto se precisan más horas para alcanzar el nivel de vida previo a la congelación salarial. No nos engañemos, entonces: no es sólo que ganemos menos, sino que trabajamos proporcionalmente más horas. Esta es la desnuda verdad... Y al tipo de relación sustentada en la extracción de plusvalor en virtud de las horas de trabajo-salarios reducidos y su inmediata y obligada aceptación por parte de la fuerza de trabajo es lo que Marx denomina subsunción real.

<sup>20</sup>. Ibid., p. 793.

De modo que vamos entendiendo algo... Que no hay dos periodos en la aventura del capital, sino un modelo repetido periódicamente. Que no se ha superado el periodo de la subsunción formal porque no puede ser superado ya que la periodicidad de las crisis y su superación en virtud de esa revolucionarización de los medios de producción impone y exige su implantación y que, en verdad, contemplamos de nuevo, pero ahora en nuestros propios cuerpos, la violencia que requiere la plusvalía absoluta. Y acaso vayamos comprendiendo la resistencia de Marx a la inclusión del cap. VI en la edición de *El Capital*: es que algunas de sus tesis se mantienen en abierta confrontación con algunas fundamentales de la obra clásica, y especialmente, como he pretendido aclarar, la que establece una forzada periodicidad en la historia del capital enmarcada en los tipos diversos de subsunción.

Quizá hayamos resuelto el enigma –aunque me conformaría con haber abierto una vía para la reflexión... Y, por cuanto nos situamos de nuevo en la subsunción formal, tenemos que conceder audiencia a las reflexiones de Marx sobre los mecanismos de la acumulación originaria del capital, ese estremecedor capítulo XXIII que nos habla de cómo era precisa una inicial y rápida acumulación originaria. Añadiría por mi parte, y en sintonía con lo que vengo desarrollando, que *siempre es precisa una rápida acumulación de capital durante los tiempos de crisis*.

Les voy a recordar algunas cosas que Marx plantea para terminar de vislumbrar los peligros que acechan a la fuerza de trabajo y que deterioran las relaciones estables entre trabajo asalariado y capital. No quisiera entrar, desde luego, en los pormenores que ilustran la historia de la acumulación originaria en Inglaterra, que es el marco en que nos sitúa Marx, sino en las herramientas que se utilizan para establecer el salario mínimo y la jornada laboral. Fíjense que se trata, en términos generales, de lo que se lleva a cabo en la crisis actual –aunque dentro de una mundialización de la economía que introduce otras variables de riesgo-. Así, conviene recordar que Marx advierte, poniendo en jaque mate a la economía política clásica, que

en la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia. En la economía política, tan apacible, desde tiempos inmemoriales ha imperado el idilio. El derecho y el “trabajo” fueron desde épocas pretéritas los únicos medios de enriquecimiento, siempre a excepción, naturalmente, de “este año”. En realidad, los métodos de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos<sup>21</sup>.

Y páginas más adelante vibrará nuestro querido Marx al recordar la “legislación terrorista y grotesca”<sup>22</sup> que a amparó el período de la acumulación originaria. Bien, tales son las características de la subsunción formal... Y, si estamos atentos, cundirá la convicción de que es el panorama que estamos viviendo. Esto es, un nuevo proceso de acumulación que se implanta con esa legislación caracterizada por Marx. A los campesinos del XV-XVI se les expropiaban las tierras para convertirlos en ejército de reserva. A los trabajadores del XXI se les expropiaban sus pisos y se les reducen sus ahorros sociales –de la sanidad, de la educación...- para convertirlos en ejército de reserva cuya fuerza de trabajo se compra a niveles de infrahumanidad.

<sup>21</sup> . Ibid., p. 892.

<sup>22</sup> . Ibid., p. 922.

Estas son algunas de las cuestiones que Marx nos legó. Naturalmente, de forma inevitable, todo habría de desembocar en un posicionamiento ético marcado por la actitud ante la presencia de los efectos de la subsunción formal y en un replanteamiento político que pusiera en trance de infarto –como ilustra muy directamente Bensaïd- la relación capital-poder político.

# **El marxismo y el colapso de la modernidad**

## **Consideraciones a partir de la lectura de *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, de Hannah Arendt**

David SÁNCHEZ USANOS

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Autónoma de Madrid

«Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental» («Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought») es un texto de Hannah Arendt<sup>1</sup> de comienzos de los años cincuenta que podríamos decir que tiene un carácter fragmentario y que, en cierto modo, se parece más a material de trabajo que a una reflexión acabada y destinada a ser publicada. Agustín Serrano de Haro ofrece cumplida información al respecto en la presentación que realiza a su versión de esta pieza<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Agradezco mucho a Fernando Longás el haberme llamado la atención sobre la importancia de este texto en el marco de las X JORNADAS INTERNACIONALES DE FILOSOFÍA POLÍTICA SFP-UB MARXISMO Y POSTMODERNISMO (25-28 de noviembre de 2013, Facultad de Filosofía, Universitat de Barcelona).

<sup>2</sup> Serrano de Haro, Agustín, «Presentación», en Arendt, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, pp. 7-12. La referencia que aporta en la nota 3 respecto a la edición de la que parte para la traducción es *Social Research*, vol. 69 (2), verano 2002, pp. 273-379. Todas las menciones al texto de Arendt estarán referidas a esta versión castellana que indicaremos mediante la convención *op. cit.*

A pesar del posible carácter tentativo e inconcluso del texto de Arendt creemos que ofrece algunas claves interesantísimas para pensar tanto nuestro propio momento histórico como para reconsiderar la naturaleza de la posición teórica de Marx. Con nuestro comentario no pretendemos ni agotar su sentido ni establecer una interpretación definitiva, sino únicamente contribuir, quizá, a plantear algunas hipótesis de lectura a propósito de Marx y de la cuestión de la (post)modernidad que esperamos resulten fecundas. En este sentido, nos centraremos en dos reflexiones que nos suscita el texto de Arendt, la primera tiene que ver con el carácter instrumental de Marx y la segunda con el peso que tiene la política (o lo político) en su propuesta teórica. Por último, y en conexión con lo anterior, nos detendremos brevemente en ciertas zonas de sombra de las que una posición marxista que se pretenda vigente debe atender.

### **1. Marx como termómetro del presente**

Hannah Arendt comienza, a nuestro juicio con acierto, subrayando que una parte de la herencia del pensamiento de Marx pasa inadvertida precisamente debido a su rotundo éxito. En efecto, dentro de las ciencias sociales hay muchos aspectos que proceden de Marx que, por haberse convertido en axiomáticos, no se reconoce ni su origen ni su influencia<sup>3</sup>. El tipo de disputas que genera el pensamiento de Marx, continúa Arendt, tienen algo en común con las que se producían entre los partidarios y los detractores de Nietzsche o Kierkegaard: cuesta reconocer exactamente en qué se diferencian los contendientes y, en ocasiones, el referente concreto de la discusión queda difuminado y trasparece únicamente la virulencia de la controversia. Ello nos lleva a plantear el posible carácter instrumental de lo que podríamos denominar «el constructo Marx»: ¿y si Marx, o el marxismo, más que una propuesta precisa y coherente, se pareciese más a una zona de conflicto, a un territorio en el que medir determinadas discrepancias, a un cedazo que nos permitiese distinguir dos tipos de posiciones, dos tipos de «teóricos» (evitemos, por el momento, la palabra «intelectual»): los que lo rechazan y los que no?

Hannah Arendt plantea esta cuestión en términos fundamentalmente políticos:

[Respecto a Nietzsche y Kierkegaard] En el caso de Marx, las dificultades fueron obviamente aún mayores porque afectaban a la política: desde el mismo comienzo las posiciones a favor y en contra de él cayeron bajo las líneas convencionales de la política de partidos, de manera que para sus partidarios cualquiera que hablara a favor de Marx era considerado «progresista» y cualquiera que hablara en contra de él «reaccionario»<sup>4</sup>

Creemos que «el constructo Marx» —en adelante simplemente «Marx»— cumple esa función de distinción pero, por razones que expondremos a continuación, no nos parece que el resultado más fecundo sea plantearla desde la perspectiva de «progresistas» o «reaccionarios» (o cualquier otra equivalente: «derecha»/«izquierda», «conservadores»/«reformistas», etc.), salvo que dicha separación se conciba como eminentemente teórico-filosófica y no tanto político-partidista. Consideramos que la posición ante «Marx» es, ante todo, una posición ante los dos factores que, al decir de Arendt, resultan centrales para él y que, en nuestra opinión, señalan el advenimiento de cierta modernidad: el trabajo asalariado y la historia.

<sup>3</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 13.

<sup>4</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 14.

La distinta importancia que se conceda a estos elementos a la hora de analizar la realidad (el diferente «peso ontológico» que se les atribuya, si se nos permite hablar en estos términos) nos parece un criterio más relevante para hablar de «marxistas» y «no-marxistas» que la fidelidad a determinadas directrices políticas, ideológicas o propagandísticas. Esto tiene que ver con la caducidad de lo político en nuestros días: según nuestro modo de verlo, ya no supone una dimensión adecuada que explique los flujos de poder que se dan en nuestros días, algo que afecta también a la categoría de «intelectual» y a su presunta influencia. Todo ello contribuye a que observaciones como la que sigue de Arendt resulten claramente decimonónicas:

[A propósito, precisamente, de la influencia de Marx en los intelectuales] el hecho principal era para ellos —y en esto no se equivocaban— que por primera vez un pensador, antes que un hombre de Estado o que un político de orientación práctica, inspiraba las políticas de una gran nación y hacía con ello sentir el peso del pensamiento sobre ámbito entero de la actividad política. Desde que la idea de Marx del gobierno justo —esbozado primero como la dictadura del proletariado, a la que debía seguir una sociedad sin clases y sin Estados—, se convirtió en el objetivo oficial de un país y de unos movimientos políticos presentes en todo el mundo, desde entonces el sueño de Platón de someter la acción política a los rigurosos principios del pensamiento filosófico se había convertido, ciertamente, en una realidad<sup>5</sup>

Procuraremos resistirnos a la tentación de buscar precedentes de «pensadores» que hayan inspirado «las políticas de una gran nación», pero, más allá de ello, creemos que el nuevo escenario en el que nos situamos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y que podemos convenir en llamar «postmodernidad» (de la que, como bien apunta Fredric Jameson, «globalización» es sin duda su otra cara), en el que las fronteras entre «arte», «cultura», «política» y «economía» se han desdibujado, donde el desarrollo de las tecnologías de la comunicación nos aproxima casi a una sincronía-ubicuidad total y en el que las fronteras espacio-temporales de las grandes corporaciones económicas hace mucho que no coinciden ni con las de los Estados-nación ni con las de las presuntas instituciones políticas supranacionales, en un escenario así, insistimos, el dispositivo categorial construido a partir de «lo político», la idea de soberanía y la propia forma-Estado resultan anacrónicos. A ello hay que añadir la hostilidad contemporánea frente a la propia figura del intelectual público al que se suele contemplar como un hipócrita, un arribista o un manipulador (o todo ello a la vez)<sup>6</sup>.

De la relación de Marx con la política (y de los avatares de ésta en la postmodernidad) nos volveremos a ocupar en el apartado siguiente; abordaremos ahora otro aspecto en el que Marx funciona como un termómetro (o un diapasón, o cualquier otro instrumento que mida determinado ajuste): la relación que tiene con su propia tradición (tradición que, por lo que comenta Arendt, es y no es la nuestra).

La posición de Marx respecto a la línea de pensamiento político que le precede es muy problemática, debido a que quizá Marx no sea ante todo un pensador político (cosa bien diferente de que sus escritos hayan ejercido una enorme influencia política), a que el momento histórico que cartografió con gran agudeza empieza a no ser el nuestro (de ahí el prefijo «post», que subraya una decantación, un punto de fatiga pero no una ruptura completa

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Respecto a la antipatía contemporánea hacia los intelectuales resulta muy representativo el libro de Paul Johnson *Intelectuales*, Homo Legens, Madrid, 2008 (*Intellectuals*, Harper & Row, Nueva York, 1988).

respecto a la modernidad) y a que determinadas figuras tutelares del pasado se resisten a ser neutralizadas por un relato histórico demasiado complaciente.

Por una parte, y de un modo nada melodramático, Arendt renuncia a la fórmula que desde hace tiempo ha colonizado el pensamiento contemporáneo, la que plantea la siniestra equivalencia entre marxismo y totalitarismo (o incluso entre pensamiento utópico y estalinismo):

En los últimos años se ha puesto de moda asumir una línea sin ruptura entre Marx, Lenin y Stalin, acusando así a Marx de ser el padre de la dominación totalitaria. Muy pocos de entre quienes se entregan a esta línea argumental parecen conscientes de que acusar a Marx de totalitarismo es tanto como acusar a la propia tradición occidental de acabar necesariamente en la monstruosidad de esta nueva forma de gobierno<sup>7</sup>

Hannah Arendt reconoce que es cierto que la conexión que se da entre marxismo y ciertos totalitarismos es menos forzada que la que podría establecerse entre el régimen nacional-socialista y sus hipotéticos precursores intelectuales, lo cual nos lleva a buscar paralelismos con ciertos análisis de trazo grueso según los cuales existe una línea de continuidad entre la el cartesianismo, la racionalidad ilustrada y Auschwitz. En este sentido, nos parece oportuno pedir en relación con el marxismo la misma precaución que observaban Adorno y Horkheimer respecto a la Ilustración: eran conscientes de la compatibilidad entre la racionalidad ilustrada y determinadas formas de miseria, violencia y explotación, pero eso no les llevó a abjurar de una línea de pensamiento respecto de la que, al menos en el momento de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, se seguían sintiendo partícipes: «La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra *petitio principii*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado»<sup>8</sup>.

No obstante, el verdadero reto que nos plantea Arendt tiene que ver con pensar la discontinuidad que supone Marx no tanto respecto a la distorsión totalitaria que posteriormente le reivindicó cuanto en relación con la presunta tradición de pensamiento político en la que se sitúa: «Yo pienso que puede mostrarse cómo la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas y mucho menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin»<sup>9</sup>. Y ello, en nuestra opinión, se debe a que Marx plantea un nuevo eje de coordenadas a partir del cual interpretar su presente que le aleja de Platón y de Aristóteles. Por una parte es uno de los autores que contribuye a pensar como históricas (adquiridas y, por tanto, susceptibles de ser modificadas) nuestras categorías mentales —lo cual le sitúa en una compañía (Hegel, Darwin) más acorde con la revolución que supone— pero, como hemos visto, no considera que la historia sea el único elemento decisivo para explicar la nueva realidad de su tiempo: para él era crucial el trabajo asalariado<sup>10</sup>.

El paradigma político griego, si es que se puede hablar en estos términos tan generales, se ha resquebrajado y no concuerda con la situación contemporánea. Se nos dice que, aunque Aristóteles y Platón son tomados como el inicio de nuestra tradición política, en realidad se

<sup>7</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 17.

<sup>8</sup> Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, 8ª ed., Madrid, Trotta, 2006, p. 53.

<sup>9</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 17.

<sup>10</sup> Creemos que esta expresión se ajusta mejor a los propósitos de Marx que el término «labor», pues, como la misma Hannah Arendt reconoce (véase *infra*), la distinción trabajo/labor (cuya pertinencia no discutimos en este momento) se ha visto oscurecida en nuestros días... precisamente debido a la influencia de Marx.

parecen más a la culminación de su propia tradición, las categorías políticas que podemos pensar como deudas de su pensamiento se muestran inadecuadas para el mundo que Marx tiene ante sus ojos: «El examen de Marx no puede ser, en otras palabras, sino un examen del pensamiento tradicional en la medida en que es aplicable al mundo contemporáneo; un mundo cuya presencia puede retrotraerse a la Revolución industrial, por una parte, y a las revoluciones políticas del siglo dieciocho, por otra»<sup>11</sup>. El nuevo mundo, el nuevo tiempo, encuentra en el trabajo y, sobre todo en el trabajador, una especie de sustituto para el «individuo» o el «sujeto universal», algo, en cualquier caso, que, en nuestra opinión (y esto es ir un poco más allá de lo que va Arendt), trasciende el campo económico y el político y creemos que se ajusta mejor al plano ontológico:

Lo que Marx entendió fue que la labor misma había sufrido un cambio decisivo en el mundo contemporáneo: que ella se había convertido no únicamente en la fuente de toda riqueza, y en consecuencia en el origen de todos los valores sociales, sino que todos los hombres, independientemente de su origen de clase, estaban destinados a convertirse en laborantes y que quienes no pudieran ajustarse a este proceso de la labor serían vistos y juzgados por la sociedad como meros parásitos. Por decirlo de otro modo: mientras otros se preocupaban por este o aquel otro derecho de la clase trabajadora, Marx ya veía anticipadamente el tiempo en que no la clase trabajadora sino la conciencia correspondiente a ella y a su importancia para la sociedad como un todo decretaría que nadie que no fuera un trabajador habría de tener ningún derecho, ni siquiera el derecho a seguir vivo. El resultado de este proceso no ha sido, por supuesto, la eliminación del resto de las ocupaciones sino la reinterpretación de todas las actividades humanas como actividades de la labor<sup>12</sup>

La clave de la nueva consideración de la realidad que nos proporciona Marx radica justamente en esa última frase: el trabajo asalariado, el modo de producción en el que se inserta y la temporalidad específica que le acompaña terminan por afectar a la interpretación del conjunto de la actividad humana, suponen un nuevo marco, no ya de análisis, sino directamente perceptivo: el modo de producción capitalista funciona como una cosmovisión (y habría que pensar este término como algo ligado fundamentalmente a lo inconsciente).

Si bien la reorientación intelectual que propicia Marx es innegable y le convierte en uno de los pensadores inevitables de la condición (post)moderna, su posición dentro de su propia tradición, como anticipábamos, no es estable. Así, la propia Hannah Arendt reconoce que en algunos aspectos Marx era mucho más tradicional que Hegel<sup>13</sup> (en lo que respecta a la sociedad sin clases como fin de la historia, por ejemplo), pero no en la centralidad y en el valor que le confiere al trabajo<sup>14</sup>, un aspecto usualmente denostado por los filósofos:

El lado realmente anti-tradicional y carente de precedentes de su pensamiento es la glorificación de su labor y su reinterpretación de la clase social que la filosofía desde su comienzo había siempre despreciado: la clase trabajadora. La labor, la actividad humana propia de esta clase, fue considerada tan irrelevante que la filosofía ni siquiera se molestó en interpretarla y comprenderla. A fin de captar la importancia política de la

<sup>11</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 18.

<sup>12</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>13</sup> Es algo que también pone de manifiesto Fredric Jameson en su reciente *Las variaciones de Hegel. Sobre la Fenomenología del Espíritu*, Akal, Madrid, 2015.

<sup>14</sup> Tampoco en el tipo de trabajo en el que pensaba Marx: en ese aspecto Hegel se muestra mucho más desfasado, pues su concepción es deudora todavía del trabajo manual y artesano (véase Jameson, Fredric, *op. cit.*).

emancipación de la labor, y la correspondiente dignificación por Marx de la labor como la más fundamental de todas las actividades humanas, puede ser bueno mencionar sin más, en el inicio de esas reflexiones, la distinción entre labor y trabajo, que, si bien largamente no explicitada, ha sido tan decisiva para toda la tradición y que sólo recientemente, y en parte por las enseñanzas de Marx, se ha vuelto borrosa<sup>15</sup>

Pensamos que estas consideraciones en relación con el trabajo entroncan con ciertos aspectos de la modernidad subrayados por Max Weber a propósito de la racionalidad occidental y su tendencia a someter a toda actividad humana a control racional. Desde un punto de vista más concreto, el ubicuo problema del desempleo plantea a su vez un desafío organizativo, ¿cómo pensar desde el desempleo la acción política y sindical que, en buena medida, se diseñó pensando en la lucha de clases y en conflictos de naturaleza laboral?<sup>16</sup> De todos modos esto no formaba parte de las preocupaciones de Marx, para quien el trabajo era el principal elemento distintivo del ser humano (constituye su modo característico de relacionarse con el medio, con la naturaleza, es lo que le distingue de los animales: el hombre modifica el medio, se sobrepone a las necesidades que éste le marca... y termina por imponerse a sí mismo otras nuevas):

La Revolución industrial, con su ilimitada demanda de pura fuerza de labor, abocó a lo inaudito de una reinterpretación de la labor como la cualidad más importante del hombre. La emancipación de la labor, en el doble sentido de emancipar la clase trabajadora y dignificar la actividad del laborante, implicaba desde luego un nuevo «contrato social», esto es, una nueva relación fundamental entre los hombres basada en lo que la tradición habría despreciado como el ínfimo denominador común de los seres humanos: la posesión de fuerza de labor. Marx extrajo las consecuencias de esta emancipación cuando dijo que la labor, el metabolismo específicamente humano con la naturaleza, era la distinción humana más elemental, lo que distinguía intrínsecamente la vida humana de la animal<sup>17</sup>

De todos modos, creemos que Hannah Arendt privilegia demasiado la noción de individuo (o de «hombre individual», si se prefiere), olvidando que, junto a la importancia que le otorga a la historia, Marx es también uno de los pensadores que más contribuye a introducir la dimensión social en el pensamiento contemporáneo y lo hace, precisamente, en ese punto que para Arendt constituye la diferencia casi esencial entre hombre y animal: la manipulación de la naturaleza, algo que, en Marx, insistimos, es, ante todo, un aspecto colectivo (y, por cierto, no necesariamente consciente):

En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, pp. 24-25. Respecto a la distinción trabajo-labor véase la nota 9.

<sup>16</sup> Véase Jameson, Fredric, *Representar el capital. Una lectura del tomo I*, FCE, Buenos Aires, 2014 (otra versión del mismo libro: *Representing capital: El desempleo: una lectura de El Capital*, Lengua de Trapo, Madrid, 2012).

<sup>17</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 31.

<sup>18</sup> Marx, Karl, «Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*», en Marx, Karl, *Escritos*

Ello se debe, en nuestra opinión, y quizá incurriendo en una simplificación excesiva, a que el punto de vista de Hannah Arendt es esencialmente antropológico y el de Marx ciertamente no lo es. En él lo decisivo es, más incluso que lo colectivo-social, lo que podríamos denominar el punto de vista «sistémico»: la potencia de un modo de producción omnimodo e insaciable del que la especialización y división del trabajo es una de las condiciones que permiten su desarrollo pero que en modo alguno puede ser pensado bajo la oposición clásica «individual»-«universal»:

Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la actividad, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta. La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo «general», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo<sup>19</sup>

Sin abandonar esta «función diagnóstica» de Marx respecto a la tradición del pensamiento político, Hannah Arendt subraya la importancia que le da a la *práxis* en relación con la verdad (que siempre había quedado vinculada con la teoría) y, sobre todo, el papel que el autor de *El Capital* le confiere al lenguaje<sup>20</sup> y a la violencia a propósito de la historia:

De esto se sigue —y ello ya estaba claro en los escritos históricos del propio Marx y se ha hecho incluso más manifiesto en toda la historiografía estrictamente marxista— que la historia, que es el registro de la acción política del pasado, muestra su verdad, su rostro no distorsionado, únicamente en las guerras y revoluciones; y que la actividad política, si no es acción directa, violenta, debe entenderse o como la preparación de la violencia futura, o como la consecuencia de la violencia pasada<sup>21</sup>

Nosotros, en cambio, encontramos más sugestivo el hecho de que Marx ponga el foco no tanto en la guerra y en la violencia más evidente, cuanto en la significación política («geopolítica» diríamos incluso) de la actividad comercial de la gran industria y los efectos que tiene en la implantación a escala planetaria de la forma de vida urbana, en definitiva, en el protagonismo que tiene el modo de producción capitalista en la llamada «globalización»:

[la gran industria] Por medio de la competencia universal obligó a todos los individuos a poner en tensión sus energías hasta el máximo. Destruyó donde le fue posible la ideología, la religión, la moral, etc., y, donde no pudo hacerlo, las convirtió en una mentira palpable. Creó por vez primera la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas, que hasta ahora existía. Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos

*sobre materialismo histórico*, Alianza, Madrid, pp. 171-180, p. 176.

<sup>19</sup> Marx, Karl, «Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista», en Marx, Karl, *op. cit.*, pp. 41-101, p. 59.

<sup>20</sup> Cuando Arendt habla de la «desconfianza básica hacia el discurso» (*op. cit.*, pp. 34-35) que Marx muestra en su teoría de la ideología el lector no puede dejar de pensar en la «escuela (interpretativa) de la sospecha» tal como Paul Ricœur, en el contexto de su *Freud: una interpretación de la cultura* (Siglo XXI, Madrid, 2007) se refería a la tríada Marx, Nietzsche, Freud.

<sup>21</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 33.

generales, con todas las relaciones naturales, en la medida en que era posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero. Creó, en vez de las ciudades formadas naturalmente, las grandes ciudades industriales modernas, que surgían de la noche a la mañana. Destruyó, donde quiera que penetrase, la artesanía y todas las fases anteriores de la industria. Puso cima al triunfo de la ciudad comercial sobre el campo<sup>22</sup>

Nos gustaría terminar este apartado dedicado a la «modernidad» de Marx señalando uno de los puntos en los que Hannah Arendt nos parece que se muestra especialmente acertada: cuando considera que Marx no es fundamentalmente un pensador político (lo cual nos sirve a nosotros para pasar a nuestra siguiente sección y apuntar que ello, en realidad, tal vez quiera decir que Marx también en este aspecto se adelantó a su tiempo y empezó a dibujar el nuestro):

Pero si Marx, cuya influencia en la política fue enorme, tuvo alguna vez un genuino interés por la política como tal, es cosa que puede con justicia dudarse. El hecho es que su interpretación, o mejor, su glorificación de la labor, en puro atemimiento al curso de los acontecimientos, no podía dejar de traer una completa inversión de todos los valores políticos tradicionales. Lo decisivo no fue la emancipación política de la clase trabajadora, una igualdad de todos que, por primera vez en la historia, incluyó a los trabajadores domésticos. Lo decisivo fue más bien la consecuencia de que a partir de ahora la labor como actividad humana dejó de pertenecer al espacio estrictamente privado de la vida: la labor se convirtió en un hecho público-político de primer orden<sup>23</sup>

## **2. Karl Marx o el fin de la filosofía política**

Antes de proseguir quizá convenga realizar un matiz. Es evidente que en el abigarrado conjunto de textos de Karl Marx hay momentos explícita e inequívocamente políticos, pero ello, en nuestra opinión, no convierte a Marx en algo parecido a un politólogo. Digamos que sus brillantes ejercicios diagnósticos del modo de producción capitalista y la revolución que supone en todos los órdenes (individual y social, físico y mental) son compatibles con los pasajes indudablemente políticos en los que se muestra preocupado por las condiciones de existencia de sus contemporáneos y ensaya propuestas orientadas a lograr una redistribución más equitativa (justicia-igualdad social) y no tanto una mayor libertad individual. Pero, insistimos, de esa particular «ontología del capital» no se siguen necesariamente las consideraciones políticas (o más reconociblemente políticas) del propio Marx (cosa bien diferente a que, como decimos, sean compatibles). En esta misma línea, también podemos decir que no estamos ante un pensador cuya prioridad sea abordar un replanteamiento de la forma de organización del Estado. Y, como decíamos unas líneas más arriba, el peso tan relativo que tiene lo político en un pensador tan sagaz como Marx para cartografiar su propio momento histórico (¡y el nuestro!) quizá sea un síntoma más de su vigencia (de lo relevante que resulta para pensar la postmodernidad): en efecto, posiblemente la política ya no sea la dimensión más adecuada para analizar la circulación del poder en nuestros días.

Es sabido que uno de los intereses de Hannah Arendt es el análisis de los totalitarismos —interés que cristalizaría en su obra *Los orígenes del totalitarismo*<sup>24</sup>—, algo que se puede apreciar también en estas reflexiones a propósito de Marx. Creemos, no obstante, que en

<sup>22</sup> Marx, Karl, «Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista», en Marx, Karl, *op. cit.*, pp. 41-101, p. 93.

<sup>23</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 26.

<sup>24</sup> Alianza, Madrid, 2006.

nuestros días asistimos a un despliegue distinto del poder que no se atiene ya a parámetros estrictamente políticos. Se trata de una nueva forma de dominación, un cierto avatar del totalitarismo, que Hannah Arendt describe con admirable precisión cuando habla de la burocracia:

el gobierno de nadie, esto es: la burocracia, una forma de gobierno sin responsabilidad. La burocracia es la forma de gobierno en que el elemento personal del mandar ha desaparecido, y desde luego es verdad que un gobierno tal puede gobernar incluso en interés de ninguna clase. Pero este gobierno-de-nadie, el hecho de que en una auténtica burocracia nadie ocupa la silla vacía del gobernante, no significa que las condiciones de gobierno hayan desaparecido. Cuando se mira la situación desde el lado de los gobernados, este *nadie* gobierna con toda efectividad, y, lo que es peor, como forma de gobierno tiene un rasgo importante en común con la tiranía. El poder tiránico se define en la tradición como poder arbitrario, y en origen esto significó un gobierno que no necesitaba dar cuenta ninguna de sí, un gobierno que no tiene deudas de responsabilidad para con nadie. Y esto mismo es verdad para el gobierno burocrático de nadie, si bien por una razón totalmente diferente. En una burocracia hay mucha gente que puede demandar una explicación pero no hay nadie para darla, porque a nadie puede tenerse por responsable. En lugar de las decisiones arbitrarias de un tirano encontramos las azarosas disposiciones de los procedimientos universales; disposiciones que carecen de malicia o arbitrariedad porque tras ellas no hay ninguna voluntad, pero frente a las que tampoco hay apelación posible. En lo que concierne a los gobernados, la red de normas en que están atrapados es más peligrosa e implacable con mucho que la mera tiranía arbitraria. Pero burocracia no debe confundirse con dominación totalitaria. Si se hubiese permitido a la Revolución de Octubre seguir las líneas prescritas por Marx y Lenin, lo que no fue el caso, probablemente habría resultado en un gobierno burocrático. El gobierno de nadie, no la anarquía, no la desaparición del gobierno o de la opresión, es el peligro siempre presente en cualquier sociedad basada en la igualdad universal<sup>25</sup>

Un peligro que, curiosamente, ella considera ligado a determinados parámetros marxista-leninistas pero que, según nuestro modo de verlo, donde ha resultado triunfante es en las llamadas democracias avanzadas y, por ende, en cierto modo, en todo el globo. Nuestro presente postmoderno constituye una decantación —no exenta de delirio— de la modernidad que con tanto acierto analizó Marx a partir de los dos parámetros sobre los que insiste el texto de Arendt: el trabajo y la historia. Así, el potencial trabajador es el presunto sujeto político de nuestros días y, en consecuencia, el lenguaje y las técnicas propias de la administración empresarial han suplantado el antiguo léxico y las prácticas de buen gobierno. Pero la situación se retuerce si, como hemos mencionado anteriormente (y como, por lo demás, resulta palmario), el desempleo es uno de los rasgos característicos de nuestra época. Entonces tenemos un ámbito discursivo, el político, que ha perdido su vocabulario específico y que, además, carece de todo referente: los gobernados no se reconocen de manera efectiva como trabajadores (o, como mínimo, la dimensión laboral desde la que, al decir de Marx-Arendt<sup>26</sup>, se reinterpretaba toda acción humana está en cuestión) y, quizá más importante, tampoco hay gobernantes que puedan llevar a cabo una toma de decisiones homologable a la que suponía la tradición política que parte no ya de Platón-Aristóteles, sino de Maquiavelo; en lugar de ello, habría que decir que, en cierto sentido, todos son (somos) gobernados por un mecanismo anónimo, automático.

<sup>25</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>26</sup> Véase cita 12.

La historia, el otro factor explicativo de la propuesta de Marx, también se ha distorsionado profundamente en nuestra época. Una época, de hecho, que podríamos caracterizar precisamente por su resistencia a ser pensada históricamente, o, dicho de otro modo, la postmodernidad es la época en la que quizá haya desaparecido el sentido histórico<sup>27</sup>.

Así, en esta situación de «gobierno de nadie», en la que protocolos y mecanismos inhumanos convierten al mundo en una especie de laberinto sometido a unas leyes que no pueden ser descifradas por completo pero que, de un modo un tanto siniestro, terminan por cumplirse de modo inexorable, en esta red de normas en la que estamos atrapados, que no admite apelación y que «es más peligrosa e implacable con mucho que la mera tiranía arbitraria», en este escenario «post-político», en nuestra postmodernidad-globalización quizá el pensador con el que poner al día las fecundas consideraciones de Marx sea Kafka.

### **3. Coda a propósito de la vigencia del marxismo**

El que lo político, o lo que tradicionalmente interpretábamos como vinculado a la reflexión política (formas de gobierno, origen y evolución de la forma-Estado, partidos y sistemas de elección...), ya no sea, en nuestra opinión, ni una esfera autónoma ni desde luego la más relevante para analizar la contemporaneidad no significa que no haya nada que hacer, que no puedan darse intervenciones con efectos políticos. En este sentido, consideramos que la relación más fecunda con el marxismo pasa por asumirlo como un «horizonte de lectura»<sup>28</sup>, como un marco general de análisis de una realidad que, necesariamente, resulta en último extremo inasible, irrepresentable. Consideramos que ciertos pasajes de Marx poseen una vigencia instrumental-diagnóstica a la que resulta difícil renunciar. Pero creemos que para mantener esa validez hemos de interpretar a Marx con cierta flexibilidad y con una sana dosis de heterodoxia que permita distinguir lo relevante de lo que no lo es y, sobre todo, hemos de mantener una tensión crítica que nos impide, entre otras cosas, asumir la propuesta de Marx como una ciencia.

Creemos que ésta es una de esas «zonas de sombra» a las que nos referíamos al comienzo de este texto. Cualquier intento de reivindicar a Marx en el siglo XXI necesariamente ha de renunciar a esa pretensión científica que el propio Marx confería a su propuesta. Baste en este punto recordar el certero análisis que realizó Karl Popper en *Conjeturas y refutaciones* a propósito del estatuto científico del psicoanálisis, de la psicología de Adler y de la «teoría de la historia» de Marx. Recordémoslo de un modo muy esquemático: el modo tan general en el que estas teorías formulaban sus predicciones impedía que pudiésemos juzgar cuándo acertaban y cuándo no, ello, por cierto (y es algo que se suele olvidar cuando se menciona este texto), no las convierte en inservibles, simplemente significa que han de renunciar a su carácter científico (que depende, entre otras cosas, del grado de concreción de los compromisos que una teoría asume desde el punto de vista de sus pronósticos y de que su formulación atienda al principio de «falsabilidad»):

Creo, pues, que si una teoría no es científica, si es «metafísica» (como podríamos afirmar), esto no quiere decir, en modo alguno que carezca de importancia, de valor, de

<sup>27</sup> Como es sabido, éste es uno de los motivos recurrentes en las consideraciones teóricas de Fredric Jameson.

<sup>28</sup> Véase Jameson, Fredric, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Antonio Machado, Madrid, 1989.

«significado» o que «carezca de sentido». Pero a lo que no puede aspirar es a estar respaldada por elementos de juicio empíricos, en el sentido científico, si bien, en un sentido genético, bien puede ser el «resultado de la observación»<sup>29</sup>

El otro aspecto que consideramos interesante tener en cuenta a la hora de reivindicar la validez del marxismo como herramienta de análisis y las posibilidades que ofrece para acometer algún tipo de transformación social tiene que ver con la naturaleza del modo de producción capitalista. Como hemos señalado, creemos que hemos de pensar el capitalismo como «sistémico» y ello nos debería alejar de planteamientos dicotómicos del tipo nosotros-ellos, sobre todo a la hora de elegir tácticas y estrategias de cambio o de resistencia: en rigor no hay un afuera del capital (y ello afecta al arte, a la cultura y al pensamiento), por lo que, necesariamente, hemos de asumir desde el principio las condiciones desde las que plantear el juego o el desafío.

Con estas páginas, en definitiva, no hemos pretendido ser especialmente originales ni desde luego dogmáticos. Nos hemos apoyado en la sugerente lectura de Hannah Arendt para subrayar la compleja posición de Marx dentro de la historia intelectual de Occidente, hemos reflexionado sobre su modernidad y sobre su posible valor instrumental y hemos tratado de exponer que, en cierto modo, su vigencia está relacionada con el hecho de que esencialmente no fue un pensador político, pues nuestro momento histórico (postmodernidad-globalización) quizá sea también post-político. En suma: nos conformaríamos (y nos alegraríamos) si hemos sugerido alguna hipótesis de lectura que contribuya a captar el vigor que a nuestro juicio poseen ciertos aspectos de la propuesta teórica de Marx.

<sup>29</sup> Popper, Karl, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 63.

